V. Mezhúiev

La cultura y la historia

12.10.734

V. Mezhúiev

La cultura y la historia

(El problema de la cultura en la teoría marxista de la filosofía y la historia)

103
35

Lb,1 10564

Editorial Progreso
Moscú

Traducido del ruso por María Regla
Presentación de V. Pávlova.

В. М. Межуев
КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ
На испанском языке

© Политиздат, 1977
© Издательство «Прогресс»
© Traducción al español, Editorial Progreso, 1980

Impreso en la URSS

М $\frac{10503—753}{014(01)—80}$ 238—80 0302020200

Prólogo

El libro de V. Mezhúiev es uno de los más recientes y valiosos trabajos filosóficos en la URSS respecto de los problemas de la cultura. La elevada capacidad profesional del autor, su acierto al plantear los problemas con amplitud, a gran escala, al hallar nuevos enfoques, claros giros del pensamiento ante fenómenos y conceptos que son de amplio conocimiento, al despertar el interés del lector sobre problemas que durante mucho tiempo han permanecido en la sombra, su erudición y la calidad expositiva, todo esto hace atrayente el libro para quienes se interesan por este campo de la ciencia filosófica. Combina de modo correcto y exacto, expresa de forma calificada los conceptos de Marx, Engels y Lenin sobre los problemas de la cultura, con un desarrollo magistral de esos conceptos en el análisis de los elementos contemporáneos. Expone crítica argumentada y fehaciente de la filosofía burguesa, clásica y del presente, de la culturología, con profunda comprensión de sus problemas y contradicciones.

La actualidad de la temática no requiere demostración. En esencia, no existe hoy ningún problema, sea de la revolución científico-técnica, del progreso social, o de la preservación del medio ambiente, que

de una u otra forma no esté vinculado con la cultura. La peculiaridad del libro consiste en el intento de examinar el concepto de cultura como categoría metodológica de la sociología marxista-leninista, ver en ella la llave para una serie de cuestiones actuales del materialismo histórico, de la historia, que a simple vista parecerían no tener directa vinculación con la cultura. Historicismo y cultura es lo primordial del libro. A la crisis del historicismo, al dualismo de la concepción burguesa de la cultura, al relativismo histórico y cultural vinculado con el relativismo ético, el autor contrapone la idea de la unidad material y espiritual de la cultural, los componentes naturales y sociales, públicos y personales, estructurales e históricos del progreso cultural, dando detallada fundamentación filosófico-histórica e histórico-filosófica, histórico-cultural del ideal comunista, evidenciando la superioridad de los sistemas de relaciones y de valores del socialismo en comparación con los del capitalismo. Se puede afirmar con certeza que en el libro se encuentran respuestas consecuentemente marxistas a las más agudas cuestiones que preocupan hoy al lector de países no socialistas.

Desplegando la concepción marxista-leninista de la cultura, el autor busca poner de manifiesto y demostrar con hechos el carácter integral de la misma y señalar el papel que cumple en el sistema ideológico del marxismo-leninismo, conjugar los planteamientos de Marx, Engels y Lenin sobre las cuestiones culturales, interrelacionarlos según la concepción marxista-leninista de la historia, completar este sistema con nuevos eslabones. Este complejo y afinado trabajo se efectúa por primera vez en la investigación marxista. Su significación es bastante grande. En efecto, en los

países capitalistas tiene todavía hoy mucha difusión el criterio de que el marxismo carece de una concepción propia de la cultura. Los teóricos revisionistas pretenden "completar" el marxismo por medio de cualquier variante de "culturología" contemporánea.

El libro de V. Mezhúiev no es una simple investigación de textos, es historia del problema de la cultura e historia de las ideas. Su principal materia es la lógica de la concepción marxista de la cultura, considerada en el contexto general de la concepción materialista de la historia.

La cultura se presenta para el autor desde el comienzo más que como un problema y no sólo como realidad que únicamente es necesario constatar y describir. El objeto del análisis filosófico se muestra a lo largo de un planteamento cada vez más agudo, antinómico-contradictorio, del problema en la historia de la filosofía. Tanto por el contenido como por el método de exposición y por el estilo literario el libro está exento de todo atisbo de dogmatismo.

En las bases de la concepción del autor se encuentra la idea fundamental de V. I. Lenin de que la filosofía marxista da respuesta a los problemas planteados por el pensamiento progresista de la humanidad. El lector encontrará en el libro amplia característica de esos problemas, análisis minucioso, altamente calificado de las contradicciones en las ideas filosóficas del pasado, detallada visión del surgimiento y el desarrollo de la concepción filosófica marxista de la cultura, nueva por sus principios, convincente crítica de las concepciones culturológicas contemporáneas de la ideología burguesa y del revisionismo.

Es importante subrayar el carácter y el método de tales crítica y análisis. Es un análisis social-histórico

clasista. Las concepciones filosóficas, culturológicas, son analizadas por el autor como expresiones ideológicas, teóricas de las contradicciones sociales reales de la sociedad burguesa. El tratamiento idealista y metafísico de la cultura es calificado como equívoco, erróneo, y ante todo como expresión de la estrechez real de la actividad humana y de las relaciones sociales. La crítica de las concepciones burguesas la desarrolla, por ello, como crítica a las relaciones sociales burguesas, crítica de las diferentes variedades del fetichismo social que se refleja precisamente en el fetichismo cultural. Las expresiones de este fetichismo, de la enajenación del individuo con respecto a la naturaleza y la sociedad, a su actividad personal propia, a sí mismo, a sus "fuerzas genéricas", son fenómenos que, de hecho, representan versiones filosóficas diversas de la cultura, es decir, la contraposición de la cultura de toda índole: espiritual y material, clásica y "masiva", consumista, los modelos "sociológicos", "científicos" de la cultura. En el desarrollo de esta crítica el autor muestra la esencia de la revolución en la filosofía en general, en la comprensión de la esencia, funciones sociales y perspectivas históricas del desarrollo de la cultura, producida por el marxismo. El autor demuestra cómo la historia del problema lleva a la filosofía las posiciones del comunismo científico que es la "solución de la enigma de la historia" (Marx), incluida la historia de la cultura.

En el libro se plantean y se examinan importantes problemas de la metodología del conocimiento histórico, se expone una crítica de la actitud nihilista respecto del principio del historicismo, del impirismo histórico, del relativismo, se analiza el problema de lo empírico y lo teórico en el conocimiento histórico y otros, se

fundamenta una concepción profunda e interesante del historicismo. Esta concepción se concerta perfectamente bien no sólo con la letra, sino con el espíritu de la filosofía marxista, de la dialéctica materialista, del materialismo histórico, del comunismo científico.

Presentan indudable interés los juicios del autor acerca de la interrelación entre cultura y naturaleza, cultura y sociedad, sociedad e individuo. En particular, la contraposición entre cultura y naturaleza se ha hecho ya tradicional, mientras que tal contraposición origina más cuestiones oscuras que da respuestas a ellas. El autor muestra la unidad entre cultura y naturaleza, el carácter histórico-concreto de tal unidad. A nuestros ojos es convincente la crítica de la concepción de la cultura como la tecnología de la actividad y también de la concepción de la cultura como la producción de valores espirituales o como conjunción de los frutos de la producción espiritual. Lo principal en la cultura, según su opinión, la esencia, es "la producción del hombre" como actividad del ser humano, en la escala de sus relaciones sociales, actuales e históricas. Precisamente tal concepción de la cultura permite al autor reunir en un todo único la historia de la cultura y los problemas de su desarrollo actual. Papel especial en la estructura de su trabajo, en la fundamentación y en el desarrollo de su concepción cumplen los capítulos dedicados a la misión cultural del socialismo. Contienen la llave para todo el trabajo, lo que hace especialmente fundamentado el libro para todo lector objetivo.

La tesis fundamental del libro de que la cultura no es sólo parte integrante del sistema social y no es sólo esfera especial de la vida social (espiritual), sino también cualidad específica social de todo el conjunto de las relaciones sociales, es abordada por el autor en

forma amplia, tratada como medio verdaderamente humano y universal para incorporar al hombre en las relaciones sociales, como forma de humanización de las relaciones del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, la humanización de las relaciones sociales. La cultura, por tanto, es rasgo que caracteriza cualidad dominante en todas sus relaciones sociales. En tal cualidad se expresa la naturaleza humanística y la misión humanitaria del socialismo. Para mostrar la superioridad de la forma de vida socialista no existe argumento de mayor peso. Para la formación comunista es propia la transformación radical del sentido de la actividad social del individuo y su actitud hacia las relaciones sociales. Según el autor, en el comunismo, el elemento activo, creador, se hace factor dominante, y la adaptación social es reemplazada por la acción social, por la asimilación activa de toda la riqueza de las relaciones sociales, la conversión de las fuerzas colectivas de la actividad humana en fuerzas activas del propio individuo. Por eso la cultura, que en todas las fases anteriores al socialismo solamente es "momento fugaz", abstracción de las verdaderas relaciones, en el socialismo y el comunismo se transforma en momento dominante, en característica del nuevo tipo de relaciones sociales, no sólo en lo espiritual.

Precisamente de estas posiciones parte el autor para valorar la misión cultural del socialismo. Especial interés despierta el análisis del papel que en el contexto general de la obra leninista tienen los problemas de la cultura. Basándose en trabajos de Lenin, el autor pone de manifiesto el sentido cultural de las transformaciones sociales que se producen a lo largo de la construcción del socialismo. El libro contiene gran cantidad de ideas de interés, observaciones, conclusiones.

En particular, son interesantes y claros el análisis del lugar y el papel de la ciencia en la cultura, la crítica de las concepciones positivistas de la ciencia, de la teoría de los "sistemas sociales" y del estructuralismo. Los temas principales de esta parte son los de cultura y masas, cultura y desarrollo de la actividad social de las masas, cultura y política, cultura y posición activa y vital del individuo. El interés del autor por todos estos problemas corresponde a las directivas de principio del XXV Congreso del PCUS, a las ideas de la nueva Constitución soviética.

En su conjunto el libro de V. Mezhúiev es un trabajo original y enjundioso, dedicado a uno de los problemas de más actualidad. Está escrito desde posicione consecuentemente marxistas y se caracteriza por plan teamientos profundos y amplios de problemas complejos, que el autor sabe presentar de modo accesible, teniendo en cuenta los intereses de los especialistas y de todo tipo de lector. La problemática del libro tiene carácter universal y no especial o regional. La exposición se basa en multitud de hechos de la historia de la cultura que son bien conocidos por el lector.

L. Naúmenko,
Doctor en Filosofía

Del autor

La palabra "cultura" es de todos conocida. Desde hace mucho tiempo se convirtió al uso corriente y amplio. Es difícil enumerar los casos en que es utilizada en la gama de nuestra vida diaria, definir los diversos matices de su sentido.

En el presente trabajo nos interesará el concepto científico de la palabra "cultura", sin el cual no se puede hoy día pasarse siquiera la menos importante de las ramas del conocimiento teórico-social.

La amplitud de la difusión de este concepto en la práctica científica contemporánea radica, sin embargo, en manifiesta disonancia con la exactitud y la definición de su interpretación teórica. Ningún otro fenómeno de las ciencias sociales tal vez provoca tanta divergencia de puntos de vista, tal diversidad de juicios y definiciones. En las investigaciones concretas (históricas, etnográficas, sociológicas, etc.) se puede encontrar las más diversas interpretaciones de la cultura que a veces muy difícilmente concuerdan entre sí.

La abundancia de definiciones y concepciones de la cultura en la ciencia se explica en buena medida por la propia amplitud de utilización del término en

las disciplinas concretas. Es lógico que cada una de estas disciplinas aborda el concepto de la cultura en correspondencia con sus tareas y exigencias, aporta el contenido al que atribuye mayor importancia desde el punto de vista de los problemas que resuelve. A semejante causa de la interpretación multivalente del concepto de "cultura" se refiere, en particular, E. Markarián: "La polifuncionalidad del concepto "cultura" es, ante todo, resultado directo del carácter polifacético del fenómeno que el mismo expresa, lo cual lleva naturalmente a elaborar diferentes tesis y tareas cognoscitivas durante su análisis. Por ejemplo, la teoría de la sociología durante el estudio del fenómeno de la cultura se propone tareas cognoscitivas, la etnografía, otras, las investigaciones empírico-sociológicas de pequeños grupos, otras más. El propio hecho de que existan diferentes tareas cognoscitivas en el estudio del fenómeno de la cultura jugó papel no poco importante en la elaboración de múltiples, diferentes, divergentes y a veces contradictorias definiciones de dicho fenómeno"[1]. E. Markarián señala también otro interesante hecho como la extensión del concepto "cultura" fuera de las fronteras del saber social-humanitario, y el uso del mismo por los representantes de las ciencias naturales y otras nuevas ramas sintetizadoras del conocimiento como la cibernética, la teoría general de los sistemas, la teoría de la organización, la semiótica, etc.

Sin embargo, la polisemántica terminológica del concepto "cultura" aún no agota su complejidad teórica, cuya existencia se explica por causas científicas y

---

[1] E. Markarián. *Sobre la génesis de la actividad hmana y la cultura,* Ereván, 1973, pág. 26.

también por otras, social-históricas, aún más profundas. Debemos constatar que la cultura hoy día, además de ser concepto científico, término científico de carácter única y puramente cognoscitivo, constituye *un problema real* del desarrollo histórico actual que exige su solución práctica (y no sólo teórica) en todos los niveles de la vida social. En una u otra forma el problema de la cultura se presenta ante todos los países y pueblos incorporados al proceso histórico contemporáneo; dicho problema es de por sí producto y consecuencia directos de este proceso. Precisamente el carácter práctico del problema lo convierte hoy no solamente en materia de meditación e inquietud de algunos grupos intelectuales de la sociedad, sino en objeto de decisiones y acciones prácticas por parte de Estados y partidos políticos, por parte de movimientos de masas actuales: de clases, nacionales, juveniles y otros. La importancia teórica fundamental (y la complejidad) del concepto "cultura" para las ciencias sociales modernas está así condicionada por *el carácter global y polifacético del propio problema de la cultura* en la situación y las condiciones del siglo XX.

No es posible comprender el sentido de este problema aisladamente sin comprender el carácter del siglo que lo engendró, que abrió una época de radicales transformaciones en todos los aspectos de la vida humana. En su parte decisiva estos cambios fueron provocados por los procesos político-sociales fundamentales de la actualidad. Entre ellos es necesario considerar, en primer lugar, la construcción de la sociedad socialista desarrollada en la URSS y el surgimiento de la comunidad socialista mundial, la descomposición del sistema colonial del imperialismo y el paso de muchos países anteriormente dependientes al camino del de-

sarrollo histórico independiente, la profundización de la crisis general del capitalismo. La revolución científico-técnica, ampliamente desplegada en el siglo XX, ha resultado importantísimo factor en los cambios ocurridos.

La crisis de las relaciones burguesas en la época del imperialismo brindó sentido especialmente notable a los pronósticos más pesimistas en cuanto al futuro "ocaso" cultural.

La incompatibilidad de las auténticas formas culturales de desarrollo con la organización económica y política de la sociedad burguesa se puso agudamente al descubierto en su fase final de Estado monopolista. Si la cultura clásica de los nuevos tiempos, directamente ligada a las tradiciones humanistas del Renacimiento y la Ilustración, veía la base necesaria y la única garantía para la existencia y el desarrollo en el individuo autoconsciente de su importancia y valor social, interesado personalmente en los resultados de su actividad, libre en sus anhelos y decisiones, la práctica material y espiritual del capitalismo contemporáneo llegó a ser la negación lógica del individuo, llevada hasta su consumación. La concentración y el monopolio de la propiedad social, el surgimiento de omnipotentes corporaciones capitalistas, que congregan bajo su poder enormes masas, hicieron que el individuo en estas condiciones pierda la posibilidad de su existencia creadora. En la primera etapa de desarrollo del capitalismo la ilusión de cada individuo en cuanto a su independencia económica y espiritual en la "sociedad civil", se sustentaba en cierta medida por una práctica de empresa privada y "libre competencia". En las condiciones de dominación de las uniones y los monopolios, que fundiéndose con el aparato de poder estatal

forman un sistema único y universal de "organización" de la sociedad capitalista contemporánea, esa ilusión se sustituye por conciencia de la plena dependencia del individuo de los monopolios, por comprensión de la imposibilidad de obtener en tal contexto su libertad individual y propia iniciativa. En términos filosóficos esta comprensión se presenta como crisis de la conciencia, como conciencia "de la crisis de la cultura" es decir, la crisis de todos aquellos valoros de la existencia burguesa individualista que sirvieron de sustento alimentador para todo el período "clásico" de desarrollo de la cultura burguesa.

En la literatura crítico-social burguesa contemporánea están suficientemente bien representados todos los indicios evidentes de esta "crisis": pérdida por el individuo de su "yo", "crisis de comunicación", "fuga de la libertad", "soledad en la muchedumbre" "monotonía del hombre", y otros muchos fenómenos, sobre los cuales escriben y hablan liberal, radical y sencillamente con orientaciones críticas los intelectuales burgueses.

En tales constataciones que reflejan la situación de crisis la esencia es una: el individuo en la sociedad burguesa contemporánea de ningún modo constituye, recordando a Protágoras, "medida de todas las cosas", sino, por el contrario, él mismo resulta reducido a "una sola medida", a su "total" dependencia de la máquina burocrática de la sociedad burguesa. Ante el poder de esta máquina no se ha resistido ni el último baluarte de la "individualidad libre pensante": la esfera de la creación espiritual, incluyendo la ciencia (hasta la propia filosofía) y el arte. Extendiendo su dominio a toda la rama de la existencia de las personas, el sistema social del capitalismo moderno pretende definitivamente

subordinar la voluntad y la conciencia individuales, convertir a la persona en su arma obediente. En definitiva este sistema se adueña de aquello que Kant en su tiempo consideraba prerrogativa del hombre libre: la capacidad de determinar y elegir sus propios objetivos.

Consecuencia directa de la pérdida por parte del individuo de su dependencia práctica y espiritual, como constatan los filósofos burgueses orientados críticamente, es la reorientación de sus intereses desde la esfera de la producción hacia la esfera del consumo. La sociedad capitalista actual intenta compensar la limitación extrema de posibilidades de las personas en la actividad práctica con la artificiosa exageración de sus instintos consumistas, que en dicha situación asumen carácter de necesidad de objetos que se convierten en símbolos de riqueza y prestigio social. La orientación consumista, tal como se presenta en la "sociedad de consumo", no es sencillamente orientación para el consumo, sino existe como el "consumo por el consumo", y el consumo es extraído de su relación orgánica con la producción, con el proceso de desgaste creador por parte de la persona de sus fuerzas y capacidades. El derecho a consumir está comprado así a precio de la renuncia al derecho a crear. La posesión de objetos se convirtió en el pago por la pérdida de la individualidad: los objetos dejaron de ser condición de vida y actividad del hombre y se convirtieron en "equivalente" del individuo. A la inversa de la sentencia de Protágoras, en la sociedad burguesa las cosas precisamente resultaron "la medida" del hombre, de su valor y prestigio, de su "peso" y su influencia entre los semejantes. El capitalismo trata de compensar su incapacidad de conservar y desarrollar la cultura en el

nivel individual con poderosos medios técnicos y organizativos de su producción y difusión. La ausencia del principio individual se compensa con la máxima industrialización de la actividad cultural, con la creación de la técnica más perfecta de reproducción, edición y trasmisión de la producción cultural, orientada a la demanda masiva de consumo. En correspondencia, la propia cultura deja de verse aquí como expresión del desarrollo espiritual del individuo, de la saturación creadora y la comprensión del sentido de su vida, de su familiarización personal con los procesos de importancia universal humana. Es tomada cada vez más como un juego de clisés espirituales mecánicamente fabricadas, que sirven al individuo de un medio externo auxiliar para su adaptación a una situación existente.

El "espíritu" del capitalismo actual de ningún modo es contra la cultura, si ésta es "funcional" en la medida suficiente, socialmente segura y cómoda y sirve para los fines y tareas del sistema capitalista. Al capitalismo le satisface completamente la cultura convertida en simple "formalismo", en signo que oriente y reglamente al individuo en los límites de su conducta social predestinada. Esta cultura se ha convertido para él en algo externo, normativo-obligatorio, formal-coactivo, encarna no la "inquietud interior" y el movimiento del "espíritu humano", sino su anquilosis y muerte espiritual. Esta cultura es la "parálisis del espíritu", su calambre premortal. Parafraseando a F. Nietzche se puede decir que en esta cultura "el hombre muere".

Precisamente en este punto la conciencia burguesa se bifurca. En la medida en que conserva aún la capacidad para la reflexión crítica, su relación con el

pasado, que viene aún de la Ilustración en la tradición cultural, está obligada a constatar la "crisis de la cultura", la imposibilidad de su existencia y su desarrollo en las condiciones de la organización actual de la sociedad burguesa (por cuanto aquí está ausente la condición principal para la actividad cultural: la existencia de la personalidad humana, libre e independiente en sus pensamientos y acciones). Sin embargo, en la medida en que se pierde tal capacidad, en la medida en que esta propia conciencia se convierte solamente en "reflejo" del mundo burgués, la interpretación de sí misma elaborada no críticamente llega a identificar la cultura con aquel sistema de normas, prohibiciones y limitaciones que el mundo del capitalismo impone al hombre. En este caso la cultura es interpretada solamente como medio instrumental de inclusión del individuo en la relación social, como condición externa y formal-indispensable para su "so cialización", de su acomodación a las exigencias de medio social y a las estructuras técnico-organizativas.

Tal comprensión de la cultura es equivalente a su negación en aquellos sentido y significación del concepto con el que fue elaborado en la época de formación de la sociedad burguesa. Siendo completamente "realista" en relación con la práctica cultural moderna del capitalismo, tal comprensión demuestra, a la vez su completa incapacidad para conservar, heredar y continuar su propia tradición cultural, para reproducir en el contexto de sus relaciones actuales los logros y valores culturales de los tiempos pasados. Conjuntamente con esto, tal comprensión demuestra que la propia cultura en las condiciones del capitalismo moderno adquiere función totalmente opuesta a aquella que la atribuía la conciencia burguesa clásica. Esta

función, en lugar de cumplir las tareas de ilustración, educación y desarrollo del individuo en calidad de un ser humano activo, razonable y moralmente responsable, al revés, conduce a la pérdida de su personalidad, a la mediocridad y subordinación a los mecanismos de la "producción masiva" y del "consumo masivo". Precisamente tal comprensión de la cultura, que pretende tener un carácter "estrictamente teórico", fijó con mayor fuerza (aunque contra su voluntad) la alienación extrema de la cultura del hombre en la sociedad capitalista.

De esta suerte, tanto en su parte crítica como en su parte positivo-teórica, la conciencia burguesa contemporánea reflejó el hecho, desde hace mucho tiempo conocido y fundamentado en el marxismo: la incapacidad de la sociedad capitalista de convertir al hombre en el contenido real, la base y el fin del proceso cultural-histórico. Pero a diferencia de la conciencia burguesa el marxismo vio en este hecho no la "crisis de la cultura", sino la crisis de la propia sociedad burguesa, que ha privado a la cultura de su sentido y significación, verdaderamente humanos.

En su comprensión de la cultura el marxismo de ningún modo se detuvo en la constatación de la estrechez teórica de las concepciones burguesas sobre ella, sino las descubrió como expresión directa y manifestación de la limitación material y espiritual del propio hombre en la sociedad burguesa. En otras palabras, detrás de la miseria de la representación burguesa sobre la cultura y de la actitud burguesa respecto de la cultura vio la poquedad del individuo burgués, independientemente del hecho en qué ropaje este individuo se presentase, ya fuera en calidad de productor de bienes espirituales y de preceptor espiritual de la

sociedad, de "teórico de la cultura" lleno de deseos de descubrir su sentido soterrado, o, en fin, de "consumidor masivo" de la cultura y de todo lo que se hacía pasar por ella. Los fundadores del marxismo demostraron que todas las representaciones sobre la cultura que los filósofos y teóricos burgueses trataban presentar como su "concepto", su "definición", su "significado verdadero", etc., no es otra cosa que el reflejo de aquello que el individuo burgués piensa de sí mismo, partiendo de su situación en la sociedad que le parece "natural". Por eso, la tarea de la auténtica crítica científica de estas representaciones, correspondiéndose a la vez con la tarea de la revelación del sentido histórico real de la cultura, no consiste sencillamente en la crítica de lo que las gentes piensan de sí, sino en la comprensión crítica de lo que *ellas representan por sí mismas* en su vivir empírico, cotidiano y práctico, en la crítica de la propia vida.

Solamente con este enfoque se pone al descubierto el sentido que el marxismo aporta al problema de la cultura. Este sentido está determinado por la tarea histórica de la liquidación de las limitaciones y condiciones de vida que pesan sobre el individuo, y la creación de condiciones en las cuales el hombre realmente capacitado se elevará de hecho hasta el nivel de verdadero sujeto de la historia, hasta el nivel de individualidad creadora.

De esta suerte el problema de la cultura se descubre en el marxismo como el problema de transformación del propio individuo, de *su formación real histórica como personalidad creadora activa,* lo que está condicionado no por los esfuerzos de algunos grupos de intelectuales de la sociedad, sino por su propia actividad práctico-material y social-transformadora.

La cultura, comprendida como proceso de conversión del hombre en sujeto del movimiento histórico, puede ser reducida solamente a aspectos aislados y particulares de su conducta en la vida y su existencia en la sociedad. Presupone formar al individuo como personalidad *integral* y, consecuentemente, deberá abarcar todas las formas y todos los modos de esta existencia. El marxismo relaciona la realización directa y concreta de esta tarea con la construcción de la sociedad comunista, con toda la práctica de la construcción comunista, incluyéndose la transformación revolucionaria de los aspectos materiales y espirituales de la vida humana.

La confirmación evidente de esta idea es la práctica cultural del socialismo desarrollado, en cuyas condiciones la cultura se convierte en uno de los criterios más importantes del desarrollo de la vida económica, política y espiritual de la sociedad. Ella constituye aquí una característica esencial de la madurez del sistema social en su conjunto, "medida" imprescindible de acercamiento de la sociedad hacia la fase superior de su desarrollo, el comunismo. Esto es comprensible teniendo en cuenta que en la cultura está representado el resultado básico de todo el proceso social durante el socialismo —*el desarrollo del propio hombre*—, resultado que se considera a la vez condición indispensable, premisa esencial del avance sucesivo del pueblo soviético hacia el comunismo. "Es imposible impulsar la gran causa —subrayó L. I. Brézhnev en el XXIV Congreso del PCUS—: la edificación del comunismo, sin el desarrollo universal del hombre. Sin un alto nivel de cultura, instrucción, conciencia social y madurez interna del hombre es imposible el comunismo, como es imposible, también sin la

correspondiente base material y técnica"[1]. En el XXV Congreso del PCUS la línea del partido hacia la elevación multilateral cultural de la sociedad socialista recibió nueva confirmación y desarrollo. La preocupación del Estado socialista sobre el fomento de la cultura, sobre el crecimiento cultural de todos los ciudadanos soviéticos fue reflejada en la nueva Constitución de la URSS. La significación del artículo de la Ley Fundamental *Desarrollo social y cultura* fue subrayada en el discurso de L. I. Brézhnev "Acerca del proyecto de Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas"[2]

La significación práctica del problema de la cultura en el socialismo otorga aún mayor actualidad a su elaboración teórica por la ciencia social marxista leninista. El desarrollo de la cultura, que se basa en la actividad creadora de las amplias masas de trabajadores, presupone su relación *consciente* hacia la misma, la comprensión científica por ellas de su naturaleza, del carácter y la dirección del proceso cultural histórico en su conjunto. A este fin está llamado a contribuir la labor teórica en el campo de la cultura, habiéndose estimulado el interés hacia la misma en grado decisivo por la práctica de la etapa actual de la construcción comunista en la URSS, mediante importantísimos documentos del partido que han colocado cuestiones de la elevación continua cultural de la sociedad socialista en uno de los primeros lugares en el conjunto de las tareas fundamentales de su desarrollo.

[1] *Documentos del XXIV Congreso del PCUS*, M., 1971, pág. 83.

[2] L. I Brézhnev. *Sobre el Proyecto de Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Informe en el Pleno del Comité Central del PCUS el 24 de mayo de 1977*, M., 1977, pág. 10.

Otra razón no menos importante de la activización del trabajo teórico en la rama de la cultura reside en la agudización de lucha ideológica en la arena internacional.

La cuestión sobre *qué es la cultura,* cuál es el sentido teórico y el contenido de este concepto en la estructura del conocimiento social, no puede ser resuelta por separado, fuera de toda la problemática social-histórica del marxismo. Cualquier intento de considerar el problema de la cultura como algo aislado y existente independientemente de la teoría histórico-materialista integral sobre la sociedad no dará resultado satisfactorio. Correspondientemente, la tarea de la comprensión filosófica de la cultura no puede ser nada más que la tarea del análisis teórico de este concepto en calidad de *categoría importantísima del materialismo histórico,* la cual tiene su función cognoscitiva específica. No se trata aquí de una innovación en el materialismo histórico, llamada a llenar alguna laguna supuestamente en él existente, sino de una teoría sobre la cultura ya elaborada por los clásicos del marxismo-leninismo y orgánicamente introducida en el sistema general de sus puntos de vista. La teoría marxista-leninista sobre la cultura (al igual que las teorías sobre las formaciones social-económicas, de clases, nacional, Estado, etc.) constituye una *parte integrante inherente de la teoría histórica general del marxismo.*

La estrecha relación de la problemática de la cultura con otras partes fundamentales del materialismo histórico aparece ya en el plano de la terminología. Así, la relación de dicha problemática con la teoría social-económica de las formaciones se descubre en las concepciones burguesa y socialista de la cultura, de las culturas de las sociedades primitiva, esclavista y feudal.

En correspondencia, la relación del problema de la cultura con la teoría marxista de clases y la lucha de clases se establece en la tesis leninista sobre las "dos culturas" en la cultura de cada nación, en la concepción de cultura clasista, así como su relación con la teoría de las naciones en el concepto de la cultura nacional, en la teoría sobre la correlación de lo nacional y lo internacional en el desarrollo de la cultura. La solución materialista a la cuestión de la correlación de la existencia social y la conciencia social, de la actividad material y espiritual de las personas está interpretado en el enfoque de categorías tales como cultura material y cultura espiritual. Si a esto añadimos cuestiones (muy actuales en la sociedad socialista tales como cultura de producción y dirección, elevación cultural de las masas y de cada persona, entonces se hará evidente que no hay ni un solo aspecto del materialismo histórico que no sea vinculado con la teoría de la cultura y el cual, a su vez no tenga necesidad de esta teoría.

En los últimos años en la URSS han sido publicados numeroso trabajos unidos por el deseo de dar un análisis teórico profundo del problema de la cultura, desentrañar su sentido filosófico[1]. Sin embargo, también en adelante queda en pie la tarea actual de la investigación del problema de la cultura como parte

[1] *Comunismo y cultura,* M., 1966; E. Markarián. *Ensayos de la teoría de la cultura,* Ereván, 1969; del mismo autor: *Sobre la génesis de la actividad humana y la cultura,* Ereván, 1973; L. Kogan, Yu. Vishnevski. *Ensayos de la teoría de la cultura socialista,* Sverdlovsk, 1972; A. Arnóldov. *Cultura y contemporaneidad,* M. 1973; del mismo autor: *Cultura del socialismo desarrollado,* M., 1975; M. Kagán. *La actividad humana,* M., 1974; *Fundamentos de la teoría marxista-leninista de la cultura,* M., 1976, y otras.

orgánica integrante de la doctrina histórico-materialista, como componente indispensable de la teoría marxista-leninista del desarrollo social. Sin tal investigación no es posible comprender el aporte real del marxismo a la teoría de la cultura y, por consiguiente, establecer con más precisión la línea divisoria entre la concepción marxista de la cultura y las numerosas concepciones burguesas de ella. Además, tal investigación permite relacionar directamente las elaboraciones ulteriores de la teoría de la cultura con las tareas esenciales de la ciencia social marxista en la etapa actual de desarrollo histórico. El examen de la cultura como categoría del materialismo histórico presupone dirigirse a los trabajos de C. Marx, F. Engels y V. I. Lenin, en los cuales este concepto recibió multilateral fundamentación teórica y metodológica. El intento de esclarecer el papel y el lugar del concepto "cultura" en el sistema de opiniones filosóficas y social-históricas de los clásicos del marxismo-leninismo es el objetivo principal del presente trabajo. Materia directa de análisis son aquí las ideas de Marx, Engels y Lenin sobre contenido y esencia de la cultura, tal como ellos están presentados en sus fundamentales obras filosóficas y social-económicas. El presente trabajo, se sobrentiende, no pretende abarcar todas las cuestiones de la cultura y del desarrollo cultural tratadas en esas obras. El autor se propone, ante todo, de exponer *el sentido teórico y la significación* del concepto de cultura utilizado en ellas.

La tarea trazada, por supuesto, no puede ser resuelta solamente mediante las extracciones directas de los textos de las obras de los clásicos del marxismo, aun más cuando en su herencia teórica no hay trabajos especiales dedicados a definir un concepto de

"cultura", escritos con el fin de elaborar una definición única y aceptable para todos. Como correctamente señalan algunos investigadores[1], en las obras de los fundadores del marxismo en general no hay la definición puramente formal de lo que es la cultura. Pero la ausencia de la definición formal de ningún modo significa la ausencia del problema real de la cultura en los trabajos clásicos del marxismo, y, por consiguiente, la ausencia de la categoría de cultura como una de las concepciones más importantes de la teoría marxista. En el contenido de esta teoría tal concepto existe como una de aquellas abstracciones históricas generales, las cuales, según palabras de C. Marx, "poseen fuerza para todas las épocas"[2]. Conjuntamente con otras abstracciones semejantes, el concepto de cultura cumple una función teórica y metodológica con importancia de principio, permitiendo penetrar en la esencia del proceso histórico, descubriendo el carácter especial de la realidad histórica en relación con la realidad del mundo natural y verdadero. Desde este punto de vista el concepto "cultura" en el marxismo es *una categoría social histórica general*, que contiene en sí la característica esencial de la realidad histórica íntegra que se encuentra en relación indisoluble con todas sus otras características. Por eso la interpretación del concepto marxista de cultura presupone no la pura formulación verbal sino el "desarrollo de la propia esencia del asunto", la extracción teórica de dicho concepto del sistema de otras categorías del materialismo histórico. Con esto no se debe olvidar

[1] Por ejemplo, G. Kárpov. *Lenin sobre la revolución cultural*, L., 1970, pág. 103.

[2] C. Marx *Manuscritos económicos de 1857-1859*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, p. I, pág. 42.

que el problema de la cultura, como cualquier otro problema científico, tiene su historia. En el curso de desarrollo del pensamiento social este problema surgió mucho antes de que recibiera su solución teórica en el marxismo. En relación con esto se hace necesario y conveniente detenerse en breve en la historia de la cuestión, aclarar la lógica interior del desarrollo del problema, la cual se revela en diferentes y, como regla, contradictorios juicios y valoraciones. La forma contradictoria en la cual "existe" el problema, se desarrolla en la historia del pensamiento social, propiamente, y le da carácter de "cuestión", que exige ser resuelta en el nivel más alto de conocimiento, tal como fue realizado en la filosofía marxista.

En correspondencia con la tarea que se propuso el autor fue realizado el plan del presente libro. Este comienza con el análisis del surgimiento del problema de la cultura en la conciencia europea de los nuevos tiempos y del carácter de su examen en los límites de esta conciencia. Más adelante se examinan los principios metodológicos y teóricos generales del planteamiento y la solución de este problema en el materialismo histórico; el concepto de cultura se descubre partiendo del análisis de su real contenido social-histórico. Por fin, en el último capítulo, el cuarto, la atención principal se presta al análisis del concepto de la cultura socialista, cómo éste se presenta en los trabajos de V. I. Lenin. La especial significación de este capítulo en la idea general y la estructura del libro está determinada por el hecho de que precisamente en la teoría leninista sobre la cultura socialista encontró su expresión más acabada la comprensión marxista de la naturaleza, contenido y dirección del desarrollo cultural-histórico en su conjunto.

Capítulo 1

SOBRE LAS FUENTES DEL PROBLEMA

La primera formulación teórica de cultura data de la época de la nueva historia. Precisamente en este período se convierte en objeto de interés filosófico-teórico, adquiriendo la significación de concepto independiente. Esto se confirma con la historia de la propia palabra "cultura", la que, según demuestra el lingüista alemán I. Niedermann, existe, como término léxico independiente, desde el siglo XVIII[1]. Hasta entonces era sólo utilizada en combinaciones con otras palabras, significando "función de algo", "cultura juris" (elaboración de normas de conducta), "cultura scientiae" (adquisición de conocimientos, experiencias, "cultura litterarum" (perfeccionamiento de la literatura), "cultura linguae" (perfeccionamiento del idioma), etc. "En combinaciones de este tipo, cultura presenta los primeros indicios de significación independiente, aunque la esencia propia todavía se fundamen-

[1] I. Niedermann. *Kultur. Werden und Wandlungen des Beriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder,* Tirenze, 1941. Breve exposición de las investigaciones de I. Niedermann en idioma ruso: E. Yon. *Los problemas de la cultura y la actividad cultural,* M., 1969, nota 27, págs. 408-419.

te en la otra palabra que con ella constituye cierta unidad formal o semántica"[1].

Para la mayoría de los lingüistas no existe ninguna duda de que en sus orígenes como término léxico "cultura" deriva del latín "colere-colui" (cultivo, cultura, cuidado), significando en un principio el cultivo del suelo, cultivo de la tierra, trabajo agrícola (de aquí "agri cultura"). En el latín clásico esta palabra es utilizada, precisamente, en esta combinación. Por ejemplo, uno de los primeros estudios de agricultura llegado hasta nosotros, perteneciente a Marco Porcio Catón, se llama *De agri cultura*. Sin embargo, ya en las cartas de Cicerón a Túskulo aparece la expresión "cultura animi autem philosophia est" (pero, la cultura del espíritu es la filosofía). En estas cartas del orador romano se dice que el espíritu, la razón, es necesario cultivarlos, así como los campesinos cultivan la tierra. "El cultivo de la razón", el desarrollo de las capacidades mentales, el trabajo intelectual, es una inclinación natural del hombre libre, a diferencia de los esclavos y las capas bajas cuyo destino es el trabajo físico, "el cultivo de los suelos". Más adelante la palabra "cultura" será utilizada cada vez más en el sentido de ilustración, erudición, educación del hombre. Con estos dos significados iniciales entró esta palabra en casi todos los idiomas europeos, incluido el ruso[2]. En los basamentos de la formación de la palabra inde-

---

[1] R. Budágov, *La historia de las palabras en la historia de la sociedad*. M.,1917, pág. 114.

[2] Así, el famoso recopilador ruso de palabrasa, autor del diccionario de lengua rusa, V. Dal, da la siguiente interpretación de esta palabra: "... elaboración y cuidado, cultivo; instrucción, intelectual y moral..." (V. Dal. *Diccionario del gran idioma ruso vivo*, M., 1955, t. II, pág. 217).

pendiente "cultura" descansa, por supuesto, la necesidad de un nuevo concepto que pudiera ser interpretado y expresado con esta palabra[1]. El surgimiento de este concepto está ya fuera de los límites del análisis lexicológico, ya que tiene relación con procesos de orden social y espiritual. La necesidad del nuevo concepto surge como resultado de cambios esenciales en las vivencias sociales del hombre, acaecidos en el cruce del Medioevo y de los tiempos modernos, y que originaron cambios profundos en la relación del hombre respecto de la naturaleza y de su medio social inmediato. No es casual que la palabra "cultura" como término léxico independiente se forme en oposición directa a la palabra "natura" (naturaleza) [2]. Tras ésta, al parecer, oposición puramente lingüística se encuentra un problema real, planteado ante la conciencia de los tiempos modernos por la situación cambiante. ¿En qué consistía el significado de este problema?

1. La cultura en el contexto de la conciencia burguesa naciente

El siglo XVIII entró en la historia de la cultura mundial como el siglo clásico de la Ilustración. Aunque este siglo fue el período de preparación ideológica de la revolución burguesa, por su contenido ideológico-teórico superó en mucho los horizontes espirituales de la conciencia burguesa ulterior.

Los pensadores de la Ilustración perciben, aun

---

[1] R. Budágov. *La historia de las palabras en la historia de la sociedad,* pág. 109.

[2] Ibídem, págs. 108-125.

fuertemente sus vínculos con la tradición del humanismo, que proviene directamente de la época del Renacimiento (siglos XIV-XVI). Con su interés hacia la herencia de antigüedad los humanistas del Renacimiento sentaron el comienzo de una cultura totalmente nueva, "laica", "humanista", no sólo dirigida hacia el hombre, sino también proveniente del hombre, de sus posibilidades creativas espirituales propias, de su poder subjetivo. En tal cualidad el humanismo se vio en extrema oposisión a la ideología religiosa del Medioevo. En la vida espiritual contrapuso a la autoridad de Escritura Sagrada, al Clero, el derecho del hombre a su propio pensamiento, a su propia creatividad espiritual. Precisamente en el humanismo la cultura pierde el carácter de culto e impersonal (anónimo), consagrado por las tradiciones o mitos antiguos, y se convierte en "obra" del hombre, "sabiduría" humana, "acción" humana (a diferencia de la "sabiduría" divina, "acción" divina). La humanística estaba orientada hacia ese tipo matizado de acción individual espiritual, que hasta nuestros tiempos en cierta medida sirve de patrón para la creación cultural auténtica. Ella descubrió este tipo de actividad y la ratificó en calidad de modelo fundamental para el ulterior desarrollo cultural.

Como principio fundamental de esta nueva cultura "humanística" creada y controlada por el hombre (pero no por el hombre en general, sino por una personalidad totalmente concreta: pintor, científico, poeta, filósofo), se podría expresarlo en esa fórmula breve y de todos bien conocida: "el hombre es el creador de la cultura". El sujeto de la cultura es el hombre, el ser final (en el tiempo), que supera en su fin solamente en el acto creador de la producción y el conocimiento. La

:actividad del hombre, siendo actividad de un ser bien determinado y limitado en el tiempo, constituye a la vez "recipiente" de la integridad universal, procedimiento para "apropiarse" de la infinitud objetiva del mundo. Solamente a través de la actividad espiritual productiva propia, a través del resultado del pensamiento propio y de la acción propia, el hombre se adhiere a la armonía de lo íntegro, al orden impersonal de la naturaleza. No es la creencia ciega en el dogma religioso ni el seguimiento dócil a las "costumbres del pasado", ni el cumplimiento sumiso del sistema de preceptos tradicionales rituales, sino solamente la actividad espiritual personal lo que hace al hombre un ser capaz de abarcar con su mente lo íntegro: infinidad y diversidad del mundo circundante. La representación sobre el hombre como sobre una personalidad libre e independiente, dotada de la capacidad de como para salir fuera de sus propios límites (límites físicos finales), capaz a costa de sus propios esfuerzos alcanzar la integridad y universalidad, es el principal descubrimiento de la humanística al que se denominó "descubrimiento del hombre". Señalemos solamente que este descubrimiento tuvo para ese tiempo no tanto un carácter teórico abstracto como práctico. Ello se expresó no en forma de razonamientos abstractos y especulativos sobre la "esencia" y el "destino" del hombre, sino más bien en forma de logros concretos de las personalidades destacadas del Renacimiento, en forma de práctica cultural cualitativamente nueva de aquella época.

El nacimiento de la nueva cultura trajo a la vida una nueva capa de intelectuales portadores de esa cultura. Esta circunstancia fue señalada, en particular, por el investigador soviético de la cultura mundial

académico N. Kónrad, quien escribió: "Los humanistas del Renacimiento: escritores, científicos, pintores, sentaron el comienzo del tipo de intelectualidad de los nuevos tiempos, y el círculo de sus actividades en gran medida bosquejó el círculo de actividades de la intelectualidad de épocas posterioriores"[1].

En la figura de los "titanes del Renacimiento" (F. Engels) se presentó por primera vez un tipo de personalidad completamente nuevo, libre de los esquemas canónicos y construcciones dogmáticas, que en su actividad del todo contaba con su propia razón (y no con "ajena", "divina"). La personalidad humanística, como ella se dio a conocer en el destino real de los fundadores de la nueva cultura, es, ante todo, una personalidad libremente pensante, un ser racional. Precisamente en la época del Renacimiento el "raciocinio" se convierte en expresión directa y manifestación de "humanismo". ¿En qué, hablando propiamente, escribe N. Kónrad, se manifestó el "descubrimiento del hombre"? Ante todo, en la comprensión de que él puede pensar por sí mismo, como le dicta su Razón. Precisamente en esto está fundamentado lo que han llamado "secularización" del pensamiento teórico, que se produjo en la época del Renacimiento. Los historiadores burgueses lo entienden como la liberación de la conciencia humana de la fórmula del dogma religioso, como tránsito del pensamiento religioso al laico"[2].

Al mismo tiempo, ya en la época del Renacimiento, el sentido general del concepto humanístico de la personalidad difícilmente concordaba con la realidad. En el proceso de constitución de la sociedad burguesa este

[1] N. Kónrad. *El Occidente y el Oriente*, M., 1972, pág. 238.

[2] Ibídem, pág. 220.

sentido era cada vez más comprendido como "ideal", muy distante de la práctica real. La crisis "del hombre del renacimiento" se revelaba en la incoincidencia de la imagen del hombre, creada por el Renacimiento, con la fisonomía del hombre de entonces. La vida de por sí representaba algo contrario a lo que portaba y afirmaba la conciencia humanística. En esta situación "la naturaleza del hombre", entendido como un ser independiente y libre en propias acciones y pensamientos podía ser fundamentada no tanto por experiencias demostrativas directas como por un sistema metafísico de argumentos (situado fuera de los límites de la experiencia). Precisamente en vías de la metafísica la filosofía racionalista del siglo XVII intentó construir su cuadro del mundo, adecuado y adoptado al espíritu de la nueva época, afirmar una representación sobre el hombre como del ser capaz de abarcar con su mente todo el mundo.

En este punto reside la relación entre el humanismo europeo y el racionalismo de los tiempos nuevos. El ideal humanista de la personalidad, soberana en sus acciones cognoscitivas racionales, libre de los estereotipos habituales, de la conciencia mitológica, religiosa y habitual, recibió su configuración teórica en la filosofía racionalista del siglo XVIII (Descartes, Spinoza y otros). El racionalismo clásico desarrolló consecuentemente la posición del individuo poseedor de independencia espiritual creadora, que le permitía construir la vida de acuerdo con su comprensión y razonamientos propios. "La clásica de los siglos XVII al XIX profunda e íntegramente expresó, anatomizó y desarrolló multilateralmente la posición del individuo que se orientaba autoconscientemente en el mundo, o más exactamente, corroboró la autónoma conciencia indi-

vidual humana (racionalidad, conveniencia) en calidad de prototipo indispensable y atributivo, modelo de organización como proceso individual de vida, así como de institucionalización social y orden del mundo"[1]. El ideal humanístico y al mismo tiempo racionalista "del hombre racional" fue asimilado por la Ilustración del siglo XVIII precisamente de la etapa precedente.

Por otra parte, la naturaleza humana tuvo en el hombre de aquel tiempo una expresión tergiversada, desfigurada (esta circunstancia es comprendida ya claramente en el Renacimiento tardío y aún más en la época posterior al Renacimiento), puesto que trataron de encontrarla no en lo actual sino en lo pasado: en las costumbres, hábitos, forma de vida de los antiguos griegos o de los indígenas del Nuevo Mundo descubierto ya en esa época. Ejemplo de esto puede ser *Experiencias* de Montaigne, destacado humanista del siglo XVI[2]. La idealización del pasado, expresada después por el culto al "hombre natural", agudizó el interés hacia la historia en la que comenzaron a ver no sólo la confirmación empírica de la "naturaleza" humana originaria todavía no sometida al influjo de la civilización, sino también la explicación de las causas de su ulterior falsificación y tergiversación. Así surge la contraposición del hombre "natural" y "civilizado" que contenía en sí misma la conciencia de la aguda

[1] M. Mamardashvili, E. Soloviov, V. Shviriov. *La clásica y la contemporaneidad: dos épocas en el desarrollo de la filosofía burguesa.* En el libro *Filosofía en la época contemporánea,* M., 1973, pág. 36.

[2] V. Boguslavski. *Montaigne y la filosofía de la cultura.* En el libro: *Historia de la filosofía y problemas de la cultura,* M., 1975.

contradicción entre su verdadera y auténtica "naturaleza", y aquellas de sus "transformaciones" que ella sufre en la sociedad contemporánea. La conciencia ilustradora toma bajo su defensa al "hombre natural" dirigiendo el filo de su crítica contra el "hombre civilizado", es decir, contra el hombre que vive en las condiciones del absolutismo feudal.

Sin embargo, la crítica contra la civilización incluso en su forma tan aguda como la de J. J. Rousseau, no puede ser entendida como llamado a volver para atrás, al estado prehistórico y primitivo para siempre perdido para la humanidad (variante del "retorno al pasado", el movimiento de retroceso fue desarrollado posteriormente por el pensamiento del Romanticismo). Más que nada esto fue un llamado para que, echando una mirada hacia atrás, se entendiera mejor la situación presente, y encontrar caminos y medios para corregir sus insuficiencias y vicios. A este hecho atendió E. Kant en su *Antropología:* "La tenebrosa (desoladora) representación del género humano dada por J. J. Rousseau, que se permite a sí salir de su estado natural, no puede ser tomada como consejo para regresar a ese estado y vivir en los bosques; éste no es el verdadero punto de vista de Rousseau, él solamente quería señalar cuán difícil era para nuestro género emprender el camino de acercamiento hacia su destino... Rousseau, en esencia, no quería que el hombre *regresara* de nuevo a su estado natural; quería que el hombre *mirara* hacia atrás desde el peldaño cual se encuentra ahora"[1]. Este tipo de crítica no estaba dirigida al pasado sino al futuro. La solución de la contradicción puesta de manifiesto (entre el hombre "natural"

[1] E. Kant. *Obras en seis tomos,* M., 1966, t. 6, pág. 580.

y "civilizado") fue buscada en el camino de *desarrollo del propio hombre* como ser formado "racionalmente". La capacidad del hombre para vivir en concordancia con su "naturaleza" y en las condiciones de la sociedad civilizada presupone el desarrollo de su raciocinio, lo cual es comprendido como tarea fundamental de la cultura y de toda la historia cultural de la humanidad.

De esta suerte, el *concepto de cultura* viene a ser inherente al concepto de *desarrollo*. Aunque el hombre por su propia naturaleza (es decir, desde su origen) es un ser racional, su raciocinio debe sufrir determinado desarrollo, para convertirse en condición de su convivencia con otras personas.

La esencia de la cultura consiste en el perfeccionamiento, mejoramiento y educación de lo que existe primariamente sólo en calidad de dote natural, aptitud congénita, que aún no se ha convertido en aptitud actual del propio hombre. La cultura es todo lo creado, hecho (desarrollado, mejorado, cambiado) por el propio hombre, a diferencia de todo lo que ha dado la naturaleza. En la cultura está representada cualidad fundamental del hombre y de todo el género humano: capacidad para el *autodesarrollo*, que hace posible el propio hecho de la historia de la humanidad. Es necesario distinguir esta capacidad de la evolución pura natural de los objetos animados y las cosas inanimadas, que se produce fuera y sin la participación del hombre. A su vez, esta aptitud dada puede ser comprendida y analizada dentro de los límites de un determinado tipo de razonamiento, no científico natural sino histórico. Junto al humanismo y al racionalismo el *historicismo* constituye otro nuevo y muy importante rasgo de la conciencia clásica de los tiempos modernos.

Bajo el término de historicismo o modo histórico de pensar es la costumbre de entender el conocimiento de los fenómenos de la realidad desde el punto de vista de su origen y desarrollo. Al historicismo clásico se le llama comúnmente *la doctrina de desarrollo* (de naturaleza y de sociedad) formada durante los siglos XVII y XVIII. En este sentido es necesario diferenciar al historicismo como determinada concepción del desarrollo teórico-metodológica de las descripciones históricas, las primeras de las cuales se relacionan incluso con la lejana Antigüedad (Herodoto, Tucídides). Las teorías racionalistas del proceso histórico surgen por primera vez en los tiempos modernos, en la época de formación y auge de la sociedad burguesa.

Es importante subrayar la dependencia directa del historicismo clásico del tipo de cultura que tuvo su más brillante personificación en la cultura del Renacimiento. El principio fundamental de esta cultura, como nosotros ya lo señalamos, es el principio de la iniciativa individual, basado en las capacidades espirituales productivas propias de la personalidad. La incorporación del individuo en la vida cultural y social se realiza dentro de los límites de este tipo no a través de la asimilación pasiva por él del sistema de símbolos y normas tradicionalmente elaborado y ritualmente fijado y, además, signado por la autoridad de los antepasados o dios, sino a través de su propia actividad creadora reproductiva que hereda, conserva y desarrolla los resultados del trabajo pasado. La realidad de los objetos con que tropieza el individuo, la realidad de su contorno natural y social, le está dada por eso no como una formación simbólica (como esto ocurre, por ejemplo, en la conciencia mitológica o religiosa), sino como una realidad históricamente transformada y existente

en la diversidad de la actividad humana. Precisamente dentro de los límites de este tipo de cultura surge la representación de la historia como de un proceso de sucesión continua de las generaciones, cada una de las cuales utiliza y transforma los resultados de la actividad anterior, en concordancia con las nuevas condiciones. De esta forma, *la actividad* se manifiesta aquí como la única condición posible de adhesión del individuo a la cultura y de su permanencia en ella. La esencia del historicismo clásico consiste precisamente en la "transformación" del modo de existencia de este tipo de cultura (del principio de actividad) en el principio *universal* del mundo. En la filosofía de los nuevos tiempos el mundo se concibe como resultado de una cierta "creación", como producto y realización de la causa suprema creadora existente en el mundo o fuera de sus límites. La aspiración a racionalizar este principio, a darle una forma racional (que concuerde con el raciocinio humano) lleva a formar una construcción teórica específica, la doctrina sobre el desarrollo. Comprender el mundo en su desarrollo significa penetrar en el misterio de su origen, en el mecanismo de su "creación" de acuerdo con la acción de "fuerzas vivas" (o de leyes). La misión del historicismo como doctrina sobre el desarrollo consiste en la compresión racional teórica del "fondo oculto" de la construcción del mundo de leyes de la creación del mundo de acuerdo con las cuales surge y se edifica todo el orden cósmico.

Al principio esta tarea fue planteada por la filosofía de los tiempos modernos en relación con la historia de la naturaleza. "... La doctrina sobre el desarrollo, escribe V. Asmus, por primera vez fue fundada y profundamente pensada sobre el material de los

hechos relacionados no con la historia *social* de la sociedad sino con la historia de la *naturaleza*. Los primeros fundadores auténticos de la teoría histórica en el siglo XVII no fueron ni sociólogos ni historiadores de la sociedad civil, sino físicos, matemáticos y fisiólogos. La primera teoría del desarrollo ampliamente concebida, que abarcaba el desarrollo del sistema solar, el origen y el desarrollo de la Tierra y por último el surgimiento en ella y el desarrollo de los organismos, vegetales y animales, pertenece a Descartes, o sea, a un filósofo y científico que más que todos estaba alejado de las ciencias sociales en el sentido exacto de este concepto"[1].

La doctrina sobre el desarrollo, formado en los marcos de la filosofía del siglo XVII, no anulaba por sí misma la concepción metafísica del mundo característica para esta filosofía. Fundamentada en base a las matemáticas y a la mecánica, las dos ramas del conocimiento científico natural más desenvueltas en aquellos tiempos, esta doctrina trataba el desarrollo de la naturaleza como particularmente mecánico, determinado en todos sus eslabones por las leyes generales e inmutables del movimiento.

La propia tarea de convertir el surgimiento y desarrollo del mundo (historia del mundo) en objeto de reflexión teórica, siendo formulada en los conceptos de la conciencia mecanicista, significaba el descubrimiento de la causa final, última, de la existencia del mundo, de su fundamento sustancial. Esta tarea se basaba en el siguiente razonamiento: si todo lo que nos está dado por la experiencia tiene su causa, también el mundo como un todo único tiene su causa y el

[1] V. Asmus. *Recopilación de trabajos filosóficos*, 1971, t. 2, pág. 217.

objetivo de la razón, del conocimiento racional, consiste en dar una formulación lógica representativa de esta causa inicial de todo el universo y de este modo descubrir las fuentes de su origen y desarrollo; y como semejante causa es imposible encontrarla en nuestra experiencia, limitada por la contemplación de los objetos finales sensoriales, por lo tanto ella debe deducirse por una vía puramente especulativa sobre la base del pensamiento claro y preciso. En sus conclusiones la filosofía, explicando la historia natural del mundo, se vio obligada a admitir, entre otras, no sólo causas físicas, demostradas experimentalmente, sino causas supraexperimentales postuladas metafísicamente. Por su esencia, la idea del desarrollo se presenta aquí todavía no como una idea teórica fundamentada científicamente, sino como un principio metafísico, filosófico-abstracto, traído desde afuera al material empírico.

En el siglo XVII la idea del desarrollo en general no podía ser todavía planteada y fundamentada en base a un solo conocimiento natural científico. Caracterizando el nivel científico de esta época, F. Engels escribió: "...por aquel entonces la Mecánica, y además sólo la de los cuerpos sólidos —celestes y terrestres—, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era, de todas las Ciencias Naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La Química sólo existía bajo una forma incipiente, flogística. La Biología estaba todavía en pañales; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas puramente mecánicas..."[1]

[1] F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 21, pág. 286.

Y proseguía:

"La historia del desarrollo de la Tierra, la Geología, era aún totalmente desconocida, y todavía no podía establecerse científicamente la idea de que los seres animados que hoy viven en la naturaleza son el resultado de un largo desarrollo, que va desde lo simple a lo complejo"[1].

No en vano en las ciencias naturales de aquellos tiempos, incluso en su parte más elaborada, la mecánica de los cuerpos sólidos de Newton, la idea del desarrollo como tal no existió. El propio Newton pretendía explicar la construcción mecánica del Universo e interacción de sus partes integrantes, pero consideraba imposible bajo esas mismas bases señalar la causa primaria de su procedencia y desarrollo. Por ello, en su mecánica se vio precisado a recurrir a la idea del "primer impulso" para resolver este problema, lo que significaba, en la práctica, el reconocimiento del acto de la creación divina como causa primaria del mundo.

En esta situación, la idea del desarrollo, que adelantaba mucho a su tiempo, solamente podría ser planteada y fundamentada en los marcos de la conciencia filosófica. Esto solamente demostraba la existencia de otra fuente de surgimiento que no era la ciencia natural mecanicista. Tal fuente, antes que la naturaleza muerta con sus principios mecánicos de atracción y repulsión de los cuerpos (ningún otro tipo de naturaleza era conocida por la ciencia en aquel entonces), era la cultura que creaba el individuo, más preciso aún el mismo individuo que se encontraba en condiciones de cambio constante y de transformarse a sí mismo y al medio que lo rodeaba. En otras palabras, la

[1] Ibídem, pág. 287.

idea del desarrollo desde el principio encerraba en sí algo incomparablemente más importante que lo que podía ser fijado por los conceptos y términos de la teoría mecanicista.

En los ilustradores del siglo XVIII la idea de desarrollo toma ya una forma *sociopráctica* y no metafísica. Al ser puesta en la base del examen de toda esfera de la existencia humana, ella se manifiesta aquí en forma de idea del progreso infinito constante del género humano. "La teoría del progreso" elaborada por los ilustradores determinó por sí misma en gran medida el viraje ulterior de la filosofía europea, de "la filosofía de la naturaleza" (filosofía natural) hacia la "filosofía de la historia". Aunque en los ilustradores franceses "la teoría del progreso" todavía no estaba vestida en forma estrictamente filosófica, especulativo-teórica, esta teoría ejerció una gran influencia en todo el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico.

Precisamente desde este momento la idea del desarrollo comienza a entenderse cada vez más como un principio *cultural histórico* y no naturalista. En correspondencia, la atención de los filósofos comienza a dirigirse cada vez más de la naturaleza "física" externa a la "naturaleza humana", o sea, al terreno de la cultura que por sí representaban la expresión y el desarrollo de esa "naturaleza". La propia conciencia de que el principio del desarrollo tiene relación directa con "la naturaleza humana", de que él encuentra en esta "naturaleza" su fundamentación y explicación, constituye la causa principal de la separación de la cultura en una rama específica del estudio filosófico teórico, en un concepto filosófico independiente.

Si la base teórica del surgimiento del concepto de cultura fue la diferenciación entre lo surgido natural-

mente y lo creado históricamente, desarrollado y perfeccionado por el hombre, la necesidad social práctica del surgimiento de este concepto, así como del propio problema de la cultura, consistía en que precisamente en ella, en la cultura, en la propia facultad del individuo para el autodesarrollo y el autoperfeccionamiento, los pensadores de los tiempos modernos vieron el instrumento fundamental de corrección de los vicios y defectos de la civilización existente. La esencia del problema surgido consistía precisamente en la búsqueda de medios, vías y modos para superar el conflicto aparecido entre individuo y sociedad, entre "naturaleza" humana y formas sociales de las agrupaciones humanas. Se trataba, pues, de cómo convertir al "hombre natural" en un ser culto, desarrollar su "mente", ponerlo de acuerdo consigo mism y de tal manera sacarlo de la situación en que habí caído por propia culpa, por el desconocimento y e olvido de su "naturaleza".

¿Cómo abordaban los pensadores la solución de este problema en las distintas etapas de la formación del conocimiento filosófico histórico en la filosofía premarxista? En nuestro análisis veremos las tres variantes fundamentales de su solución, propuestas por las filosofías de la Ilustración, Kant y Hegel, dado que precisamente estas variantes vinieron a ser una peculiar preparación teórica de la concepción marxista de la cultura.

2. "El hombre natural" ante la faz de la civilización

En las concepciones de los ilustradores franceses no se hallará ninguna construcción especulativa del proceso histórico. La idea del desarrollo histórico co-

mo perfeccionamiento infinito del género humano es para ellos no tanto objeto de investigación filosófico-histórica fundamental como medio de solución y fundamentación de las tareas sumamente prácticas sociopolíticas de su tiempo. La intención de poner el conocimiento histórico al servicio de determinado programa político prevalece en los ilustradores franceses sobre los intentos de la construcción teórica de una "filosofía de la historia sistematizada." En el centro de su atención está el "espíritu del pueblo" históricamente cambiante, representado en los resultados de sus acciones, en el carácter de los sistemas sociales, usos y costumbres. No les interesa el destino de un individuo aislado, sino la vida colectiva de una nación, la coexistencia de las personas en las condiciones de la civilización.

La ilusión específica de la conciencia ilustradora fue, sin embargo, identificar la nación con el Estado, la sociedad con las formas políticas de gobierno. El espíritu de las leyes reinantes en la sociedad fue para los ilustradores el exponente más preciso del "espíritu del pueblo" en general. El propio carácter de la lucha de clases del "tercer estamento" contra el Estado absolutista, que tomaba invariablemente formas de lucha política, lucha por el poder, contribuía a fortalecer tal ilusión. La existencia del Estado, desde este punto de vista, resultaba el indicador fundamental de la nación civilizada, presupuesto decisivo de la vida "civil" de los hombres.

Todo esto, sin embargo, no significa que los ilustradores intervengan en calidad de apologistas de las formas de gobierno existentes. Por el contrario, señalan que en las condiciones de regímenes tiránicos y despóticos los intereses sociales civiles se sacrifican en

favor de los intereses del "poder tenientes". El Estado, contrariamente a su misión, se convierte en instrumento de ascenso y enriquecimiento de unos cuantos a costa de todos. Esta deformación de la propia esencia del Estado ejerce influencia pervertidora no sólo en los gobernantes, sino también en los súbditos, es causa de depravación de todas sus leyes e instituciones. Tal Estado se encuentra en contradicción con los intereses verdaderos de sus ciudadanos y requiere, por lo tanto, una "corrección radical".

Uno de los métodos de este tipo de "corrección" fue propuesto por Juan Jacobo Rousseau. En su teoría sobre el convenio social fundamentó la idea de la creación del nuevo Estado, en el cual la libertad y la seguridad personal de los ciudadanos serían garantizadas por un "orden legal", por un conjunto de normas y leyes obligatorias para todos[1]. Sin embargo, para Rousseau la premisa para la institución del "Estado de derecho" es la aceptación previa por parte de los ciudadanos de participar en el "convenio social". ¿Qué es lo que hace posible tal convenio? Esta pregunta nos retorna al punto de la partida de las teorías contractuales de los siglos XVII y XVIII, a la "naturaleza humana". Hacia ese punto confluyen en última instancia todos los motivos culturales de la conciencia ilustradora en general.

En las teorías socio-filosóficas de los siglos XVII y XVIII, el problema de la "naturaleza del hombre" se resolvía por medio del siguiente "experimento mental": el hombre se insertaba (por supuesto, solamente

---

[1] Para ampliar sobre esto: E. Soloviov. *Teoría "del contrato social" y la fundamentación moral kantiana del derecho.* Rec. *La filosofía de Kant y la actualidad,* M., 1974.

en la imaginación) en la situación carente de todo tipo de índices evidentes de civilización: Estado, formas desarrolladas del trabajo material y espiritual (artesanía y arte), sistema de intercambio (comercio y dinero), desigualdad de propiedades entre las gentes, sistemas de privilegios sociales. En esta situación, que recibió el nombre de "estado natural", al hombre no le quedaba otra posibilidad que "comportarse" en concordancia con su "naturaleza". Los pensadores de los siglos XVII y XVIII, idependientemente de las distintas valoraciones que daban a esta "conducta" (lo que estaba determinado por sus distintas orientaciones sociales), coincidían en uno: el hombre, también en el "estado natural", se comportaba como se hubiera comportado un pequeño burgués, que viviese en una sociedad completamente "civilizada", se guiaba en sus acciones y conducta por motivos de seguridad personal, orientados hacia el beneficio y el bienestar propios. Cambiaban solamente los ropajes y el decorado: el tendero y el propietario del taller se presentaban en la imagen de "cazador" o "pescador".

Posteriormente, Carlos Marx ironizó "la carencia de fantasía de las invenciones del siglo XVIII"[1] que presentaban al "burgués" recién nacido en calidad de "hombre natural". "A los profetas del siglo XVIII... este individuo del siglo XVIII —producto, de un lado, de la disgregación de las formas feudales sociales, y de otro, del desarrollo de las nuevas fuerzas productivas comenzado con el siglo XVI— se les presenta como ideal cuya existencia tiene relación con el pasado; él se

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 17.

presenta ante ellos no como resultado de la historia, sino como su punto de partida, pues precisamente él es reconocido por ellos como individuo correspondiente a la naturaleza, según su representación sobre la naturaleza humana, se reconoce no como algo que surge en el curso de la historia, sino como algo dado por la propia naturaleza. Esta ilusión hasta hoy ha sido característica para cada nueva época"[1].

En "el individuo del siglo XVIII", o sea, en el individuo burgués, los ilustradores veían a ese "ideal" de hombre en representación del cual formularon todas sus pretensiones a la civilización existente, a la sociedad feudal absolutista. Precisamente en tal individuo ellos intentaron encontrar el fundamento de la justa formación social correspondiente a la "naturaleza del hombre".

Los ilustradores no estaban propensos en absoluto a valorar a este individuo como un ser indiscutiblemente egoísta e individualista, hostil y malintencionado con respecto a sus semejantes.

A diferencia de los teóricos del siglo XVII que subrayaron el espíritu de competencia, odio y enemistad, característico para el hombre en "estado natural", y que les servía de pretexto para justificar la existencia del Estado absolutista, los ilustradores, por el contrario, ponen el acento en la sociabilidad originaria del hombre, en su tolerancia y benevolencia, en su buen juicio y previsión en la defensa del interés propio. Según el pensamiento de los ilustradores, la propia "naturaleza del hombre" preocupada de su autoconservación y felicidad, le obligaba a buscar la comunicabilidad con otras personas, a agruparse en la sociedad, a

[1] Ibidem, págs. 17 y 18.

crear formas colectivas de convivencia. Y si hasta ahora la sociedad existente (civilización) no ha hecho a nadie feliz, y para la gran mayoría de las personas se ha convertido en la causa de sufrimientos, miseria y pérdida de la libertad, pues, entonces la causa de todo lo ocurrido está encerrada en la ignorancia o el olvido por los hombres de su propia "naturaleza". A pesar de toda la viciosidad evidente e incongruencia del orden establecido y formas de gobierno, éstos se mantienen (y a veces durante mucho tiempo) basándose no sólo en la coerción y la fuerza, sino en la superstición y los prejuicios de los mismos ciudadanos, que han perdido por el temor o la codicia personal la idea más o menos justa de sus "derechos naturales". La ignorancia de las personas es la "madre de todos los vicios", la causa principal de toda la malignidad que reina en la sociedad. "La fuerza demoníaca de la ignorancia" consiste en que ésta, contrariamente a la naturaleza de los hombres, los convierte en esclavos de sus pasiones, los divide, los enfrenta en una cruenta lucha competitiva. La ignorancia, y no la naturaleza, hace del hombre un egoísta, un ególatra, un ser antisocial. "El desarrollo de la razón", he ahí el momento central y decisivo del proceso histórico, el que, a fin de cuentas, permite reconciliar entre sí lo natural y lo social, lo particular y lo común, lo individual y lo colectivo. "Aunque todas las ambiciones humanas son naturales. . . sin embargo, el hombre debe dirigir sus ambiciones por la razón. Sin razón, el amor a sí mismo, el interés personal, el deseo de felicidad, frecuentemente no son nada más que pasiones ciegas, cuyas consecuencias se reflejan negativamente sobre nosotros mismos y sobre las otras personas; cuando el amor a sí mismo es racional nos lleva a la virtud; pero cuando

el espíritu carece de la posibilidad de juzgar el objeto de su pasión y las consecuencias a que puede llegar, el amor a sí mismo se convierte en vicio"[1].

La tarea real de la Ilustración, como podemos ver, de ningún modo es una ratificación incondicional del individualismo y el egoísmo.

Escribió V. I. Lenin sobre los ilustradores: "... en los ideólogos de la burguesía no se manifestaba ningún egoísmo. Al contrario, tanto en Occidente como en Rusia, creían de buena fe en la prosperidad general y la deseaban sinceramente..."[2] Los ilustradores percibían las consecuencias negativas a las que puede llevar el egoísmo humano carente de cualquier principio que lo reprima. Buscaron tenazmente el medio que permitiera evitar estas consecuencias, lograr la concordia entre la gente y establecer la armonía universal de sus intereses.

Resolver esta tarea de acuerdo a sus criterios es imposible a través de la represión de las demandas "naturales" del hombre, a través de presiones externas sobre su "naturaleza". El único método correcto de solución es la autorrepresión "racional" del individuo de sus ansias egoístas (teoría del egoísmo racional), la subordinación consciente de sus intereses personales al interés común, representado por el Estado. "El raciocinio" del individuo se determina por la medida en que él comprende el interés social como su propio interés, que procede directamente de las exigencias y deseos de su "naturaleza".

De esta forma, conforme a los criterios de los ilus-

[1] P. Golbaj. *Obras escogidas*, M., 1963, t. 2, págs. 337-338.

[2] V. I. Lenin. *¿A qué herencia renunciamos? Obras Completas* (en adelante *O. C.*), t. 2, pág. 520.

tradores la condición del acuerdo general entre las personas, del establecimiento de un régimen social justo, de la liberación de las personas de las contradicciones y calamidades de la civilización pueden ser únicamente "el perfeccionamiento de la razón", el crecimiento de la conciencia de las personas, alcanzado por los medios de su "ilustración". Esta última forma el objetivo y el contenido del desarrollo cultural. La cultura entendida como "raciocinio" del hombre, como su "ilustración" con respecto a los objetivos que su "naturaleza" le plantea, no es otra cosa sino el método propuesto por los ilustradores para su *educación social,* o sea, su educación como ser capaz de vivir en colectividad. Sólo con esfa función suya la cultura es capaz de llegar a ser útil. En cualquier otro caso ella puede producir solamente daño. En esto se fundamenta la crítica de Rousseau sobre la acción corruptora de la ciencia y el arte, en cuanto ellos tienen como objetivo no la educación del hombre sino la satisfacción de sus caprichos y viles pasiones.

Los ilustradores creían honradamente que el individuo, preocupándose por su beneficio propio, pensando en sus propios intereses, podría convertirse, al mismo tiempo, en un ser altamente culto, portador de los más altos valores de la cultura humanista. Consideraban que el principio de beneficio propio es completamente compatible con el principio de libertad e igualdad de las personas, con el principio de la organización racional y justa de la vida social. La cultura está llamada a poner de acuerdo, en armonía, estos principios. En una palabra, al "individuo del siglo XVIII", producto de las relaciones burguesas en formación, los ilustradores lo consideraban como el ser no solamente capaz de asimilar, sino de llevar a la

práctica aquel ideal de la personalidad libre, racional y espiritualmente independiente que fuera elaborado ya en la época del Renacimiento y que constituyó el núcleo de toda la cultura humanista.

En esta aspiración de la Ilustración de elevar al individuo burgués hasta los niveles de la personalidad espiritualmente independiente y socialmente responsable simultáneamente la fuente tanto de su nobleza interna, como de su estrechez histórica. Las causas del utopismo de las representaciones ilustradoras se harán evidentes poco más tarde, después que los postulados de la conciencia ilustradora obtengan forma terrenal de encarnación. Sin embargo, en la misma práctica de la Ilustración, en el carácter y particularidades de su acción, esos límites encuentran su expresión concreta.

En la Ilustración vemos la conciencia de clase, qu por primera vez dio a conocer su presencia comc heredera legal histórica y portadora de las tradiciones culturales anteriores.

La Ilustración manifestó y formuló teóricamente las pretensiones de esta clase a jugar papel dirigente en la cultura. El individuo en nombre del cual hablaron los ilustradores, al cual apelaron, y al cual trataron de elevar al nivel de sujeto de la acción cultural histórica, es un representante típico de esta clase, quien, por cierto, no se reconocía aún a sí mismo en ese papel. Cuando él lo comprenderá hablará con su propia voz. La Ilustración terminó con la ilusión generada por ella respecto de la misión cultural de la clase burguesa. Pero mientras tanto este individuo calla, por él hablan los ilustradores, suponiendo ingenuamente que ellos dicen precisamente aquello que corresponde a sus más íntimos deseos, y en todo caso, a su "naturaleza". In-

Univ. Biblio

tentando presentarse en calidad de su confidente, perfecto conocedor de lo que él necesita y lo que le es útil, los ilustradores aparecen, en realidad, como sus preceptores espirituales, que lo educan en nombre de la "razón" y la cultura. Su pretensión al papel de educadores de la sociedad presupone de parte de los educandos el reconocimiento de su exclusividad intelectual, de su situación privilegiada en la sociedad, que les da el derecho a voto decisivo en todo lo que se relaciona con los objetivos e intereses sociales y socioculturales. En fin, la conciencia ilustradora "Conduce... forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad..."[1] La conciencia divide la sociedad en educadores y educandos, olvidando que "el propio educador necesita ser educado"[2], y que la educación del educador es el producto de las transformaciones por las personas de sus condiciones de vida.

Aquí precisamente reside el origen de la estrechez histórica de la conciencia ilustradora. Siendo por sus premisas iniciales profundamente democrática, dirigida contra el régimen absolutista, y la ideología autoritaria del Medievo, esta conciencia, por su resultado final, es en igual medida una conciencia paternalista, doctoral y mentora como la primera, aunque "a su propia manera". En su tendencia decisiva también trata de subordinar al individuo a lo íntegro, pero no por medio de instituto de "poder personal", sino con ayuda de determinado género de preceptos ideologísticos y recionalizados de "razón", que encarnizaban en sí la conciencia y voluntad de aquellos que eran en la

[1] C. Marx. *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 2.

[2] Ibídem.

sociedad sus representantes únicos y plenipotenciarios. En la "razón" de la Ilustración, y esto se manifestó claramente posteriormente, se dio a conocer por primera vez el poder de las relaciones "enajenadas", impersonales, despersonalizadas, y por ello "abstractas" de la sociedad burguesa en todas las manifestaciones individuales de su vida.

No es difícil comprender que, a pesar de toda la honradez intelectual subjetiva y la fidelidad interna de la conciencia ilustradora hacia los valores de la cultura, la causa de su "altivez secreta"[1] descansa no tanto en el plano de sus motivos e intenciones conscientes, cuanto en la real imposibilidad del individuo burgués de llegar a ser portador real de las tradiciones de la cultura humanística. Habiendo fundado sus esperanzas en este individuo, los ilustradores se vieron obligados a elaborar también los medios de la tutela espiritual sobre él, que testimoniaba su determinada irreceptividad y resistencia a los llamados de la "razón". La excepcionalidad de sus posiciones en la sociedad fue solamente consecuencia de la vulgaridad de aquellos a quienes ellos trataron de adherir a la cultura. Se comprende que esta tutela se reducía, al fin y al cabo, a una más o menos amplia gama de juicios, pruebas, argumentos, extraídos de la historia o de la práctica existente. Como sintiendo la insugestionabilidad de aquel material humano al cual estos razonamientos fueron destinados, los ilustradores le dieron carácter de "leyes" de la razón y ellos a sí mismos se adjudicaron el papel legisladores supremos en esta rama.

La cultura en este caso se impone al individuo en

[1] Esta, en nuestra opinión, acertada expresión pertenece a E. Soloviov. Rec. "*"La cultura masiva", ilusiones y realidad"*, M., 1975 pág. 4.

calidad de su deber directo y obligación ante sí mismo, ella casi coercitivamente se le impone como "medicina" imprescindible para su curación. En este intento de concertar libertad y subordinación, utilidad y deber, felicidad y autolimitación, placer sensorial y razón, y, en fin de cuentas, lo burgués y lo cultural reside la esencia de la dualidad y el carácter contradictorio de la conciencia ilustradora que determinaron tanto su éxito como su fracaso en el movimiento ulterior del pensamiento social.

El desarrollo posterior de este pensamiento en los marcos de la ideología clásica burguesa no sólo puso al descubierto este carácter contradictorio, sino en determinada medida lo hizo más profundo, intentando encontrar solución de la tarea planteada por la Ilustración (la instrucción cultural y educación del individuo burgués) en otros caminos y en otras direcciones.

3. El valor moral de la cultura

El primero que comprendió la imposibilidad de la fundamentación del ideal ilustrador del "hombre racional" desde el punto de vista solamente de las aspiraciones "naturales", práctico-sensoriales del individuo, fue Emmanuel Kant. Conservando la relación directa con la tradición ilustradora del siglo XVIII, compartiendo junto con ella la seguridad en el triunfo final de la "razón", Kant, al mismo tiempo, comprendió que esta seguridad no podía basarse en los mismos fundamentos en que se basa la representación sobre la necesidad y de la relación causal de los fenómenos naturales. Esta seguridad, según Kant, fue engendrada por principios más profundos y fundamentales de la

existencia humana, que su existencia en calidad de ser natural, preocupado solamente del bienestar propio. La naturaleza por sí misma no contiene en sí ninguna garantía para ordenación "racional" de los problemas humanos. En su flujo natural es ciega e indiferente hacia los objetivos humanos, se mueve por la necesidad carente de todo "sentido". Por eso también el hombre, tomado solamente en el aspecto de su existencia natural, no puede en modo alguno ser referido al renglón de los "seres racionales". La naturaleza se priva aquí de su "fundamento racional", y el propio individuo se reconoce un "ser racional" no en virtud de su origen natural y ser sensorial, sino en virtud de su naturaleza suprasensorial, "trascendental". En la filosofía de Kant la cuestión sobre la naturaleza específica del hombre, recibe una solución completamente nueva en cuanto al propio carácter de su existencia y desarrollo en la historia. En la base de esta solución descansa un ostensible deslinde entre el mundo de la "naturaleza" y el mundo de la "libertad". La "racionabilidad" del ser humano se manifiesta en su capacidad de actuar independientemente de la naturaleza, o en la libertad, según Kant. Por supuesto, como ser empírico, sensorial, el hombre también se somete a la necesidad natural, que determina de modo natural sus deseos, actos, aficiones, etc. Kant de ningún modo anula esta tesis ilustradora. Pero se niega a ver en ella la explicación de la "esencia" del hombre, sus reales vocación y destino. Kant interviene violentamente contra la interpretación de la "racionabilidad" como una simple correspondencia de la conducta del hombre con la necesidad natural, considerando que tal interpretación le da al hombre un papel de marioneta en manos de la naturaleza, constituye un portador de criterio fatal

respecto de su desarrollo. El instinto, que sirve para satisfacer las necesidades sensoriales del hombre, condicionadas por su naturaleza física, en la mayoría de las personas, demasiado preocupadas de su bienestar, se encuentra en mayor estima que la mente. La definición práctica de la mentalidad, según Kant, reside en su influjo sobre la voluntad, en su capacidad de subordinarla a la ley moral, libre de todo interés sensorial. La razón contiene en sí un objetivo supremo del desarrollo humano, independiente de cualquier tipo de condicionamiento natural externo. Tal objetivo consiste en la *existencia moral* del individuo. La historia de la humanidad, comprendida como "historia de la libertad", según Kant, debe ser examinada desde el punto de vista del alcance de este objetivo supremo por el género humano.

Conjuntamente con esto, la existencia del hombre como ser único empírico del todo se determina por sus móviles sensoriales. ¿Qué le obliga a levantarse desde la existencia empírica a la existencia moral, vencer sus pasiones sensoriales, subordinar su voluntad a la ley moral y de esa forma liberarse de la tutela o yugo de la naturaleza? ¿Permite la "naturaleza del hombre" tener la esperanza de que alguna vez la humanidad podrá realizar el objetivo prescrito para él por la razón? ¿No constituye, realmente, el estado observable de la humanidad, con sus antagonismos, guerras y hostilidad recíproca, una prueba más bien de alejamiento cada vez mayor de este fin que de acercamiento a él? Estas cuestiones se encuentran en el centro de la teoría kantiana sobre la historia de la cultura. Deseando comprender y valorar las posibilidades de la humanidad para alcanzar el objetivo moral, Kant, tras los ilustradores, se dirige a la "naturale-

za del hombre", creando su propia y bastante original teoría antropológica. En verdad, el mérito del descubrimiento de esta "naturaleza" Kant lo atribuyó hasta el final de su vida a J. J. Rousseau. Sin embargo, en la antropología kantiana tal descubrimiento recibió una interpretación totalmente diferente a la otorgada por Rousseau.

A diferencia de éste, que vio el principio moral solamente en el "hombre natural"; aún no corrompido por la influencia de la civilización, Kant convierte en objeto de su examen al hombre real existente, empírico, que vive y actúa en el medio histórico concreto, en condiciones de una determinada sociedad y Estado y que intenta satisfacer sus necesidades, creando para ello diversos medios. Según Kant, "la antropología pragmática" estudia al hombre como "ciudadan del mundo"[1]. Para esto no le hace falta trasladarse a "estado natural" prehistórico, apelar al "hombre natural", sobre el cual no sabemos nada. Deseando determinar la naturaleza y el carácter del género humano, la "antropología pragmática" parte de lo que está presente en la experiencia real histórica, de lo dado en calidad de hecho empírico evidente. En otras palabras, examina al hombre en aquel estado en que lo encuentra en el mundo, como un ser ya formado por la civilización.

Aquí se manifiesta en seguida la divergencia esencial entre Kant y Rousseau, que determinó la peculiaridad de la antropología kantiana. "El método de Rousseau, escribe Kant, es sintético, y parte del hombre natural; mi método es analítico, y yo parto del hombre civilizado"[2]. Rousseau parte no del hombre vivo y con-

[1] E. Kant. *Obras en seis tomos*, t. 6, pág. 352
[2] E. Kant. *Obras en seis tomos*, t. 2, pág. 192.

creto, sino del "concepto del hombre", más exactamente, del concepto del "hombre natural", intentando extraer de él un principio moral. Por cuanto tal concepto resulta en contradicción con la experiencia, con la existencia real del hombre en las condiciones de la civilización, Rousseau, en franco espíritu de pensamiento dogmático, rechaza al hombre culto en favor del hombre natural, moral. Para Kant la existencia del hombre civilizado es un hecho empírico que debe recibir justificación y fundamentación razonable y moral. La necesidad de la ley moral debe ser demostrada no en relación al hombre imaginario, sino en relación al hombre realmente existente, civilizado. Solamente en este caso la necesidad moral estará de acuerdo con la experiencia, y no entrará en contradicción con ella.

La responsabilidad por la caída de la moral, por el "deterioro" de la naturaleza humana, Rousseau trata de no achacarla al hombre, sino a los malos "educadores", políticos, filósofos, moralistas, científicos, artistas, en general a todos aquellos que, representando a la cultura y la civilización, dirigen al hombre por un camino falso, le dan malos ejemplos, le corrompen. En su *Emilio*, tratado sobre la educación, Rousseau propone sustituir los "malos educadores" por buenos, crear escuelas especiales donde el hombre desde su nacimiento sea protegido de la mala influencia del medio y donde su desarrollo se dirija por el camino de la revelación de las aptitudes e inclinaciones naturales.

¿Pero, dónde encontrar a tales educadores?, pregunta Kant. Pues la gente que está de acuerdo en hacer este papel deben estar ya educados. Recordemos la idea de Marx: el mismo educador debe estar educado. "Las escuelas son necesarias; pero para que ellas

sean posibles es necesario educar a Emilios"[1]. Como los propios educadores son producto del medio y comparten junto con los demás los defectos característicos congénitos o adquiridos posteriormente, pues todo el problema de la educación resulta un círculo vicioso. En fin de cuentas, analizando la teoría de Rousseau, Kant se ve obligado a constatar que "tales educadores como Jean Jaques (Rousseau), no son verdaderos educadores"[2] y que el "problema de la educación moral para nuestro *género* queda irresoluble. . . "[3].

Kant, como vemos, no niega la necesidad de la educación; el problema consiste solamente en *quién* y *cómo* debe educar al hombre. La esperanza en los buenos educadores se pierde a causa de que ellos no existen. Por eso en la resolución de este problema la persona debe contar sólo con sí mismo. El mismo debe educarse contando con las dotes naturales características a él. Cada intento de influir en la persona con medidas coercitivas, orientar su desarrollo por medios externos de estímulos y castigos, no basándose en sus propios móviles y aspiraciones, está condenado al fracaso. En la capacidad de la persona para educarse a sí mismo, cambiar su "naturaleza" (según las metas trazadas), y no sencillamente conservarla de modo inmutable, consiste, según Kant, su "racionalidad".

Esta capacidad no se realiza, sin embargo, en un individuo aislado, sino en un género, en una continua sucesión infinita de las generaciones. La aspiración al perfeccionamiento, por consiguiente, no expresa la necesidad individual, sino genérica. En ella se da

[1] Ibídem, pág. 198.
[2] Ibídem, págs. 197-198.
[3] E. Kant. *Obras en seis tomos*, t. 6, pág. 581.

a conocer el "carácter del género", y no el carácter de una individualidad aislada, de un pueblo o incluso de toda una raza.

Como una individualidad el hombre está propenso al estado de quietud, bienestar, satisfacción de sus necesidades sensoriales. A tal situación la denominan *felicidad*. En la carrera por la felicidad el hombre desarrolla sus dotes naturales, elabora los más diversos objetos y medios para satisfacer sus necesidades, crea la *cultura*. El punto de vista usual sobre la cultura, compartido por todos los pensadores del siglo XVIII, y que corresponde, según Kant, a la posición de una individualidad aislada, precisamente consiste en que la cultura permite a las gentes lograr mayor felicidad y bienestar que los que les proporciona la naturaleza. Rousseau también ve en la cultura precisamente esta misión. Pero, considerando que para conseguir placeres no se puede sacrificar la libertad y la dignidad humana, él rechaza la cultura existente. Kant, por otro lado, reconoce la tesis ilustradora —de que los hombres, desarrollando la ciencia y el arte, civilizándose y perfeccionándose culturalmente, piensan, ante todo, en su propio bienestar—, justa solamente con relación a la conciencia habitual, es decir, a la conciencia de la gente que todavía no ha comprendido su propia predestinación y el verdadero sentido de sus propios actos. Por eso él no critica la cultura sino el punto de vista respecto de ella que ve en la cultura, exclusivamente, sólo una condición para lograr el beneficio y el bienestar individuales. Sobre la base del hecho evidente, tanto para Rousseau, como para Kant, de que la cultura todavía ha hecho felices a pocos, Kant llega a una conclusión totalmente contraria a la de Rousseau:

no hace falta rechazar la cultura sino su concepto estrecho (ahora diríamos pequeñoburgués) desarrollado por la conciencia ilustradora. Creando la cultura, los hombres pueden guiarse por diferentes deseos, incluso los deseos de la propia felicidad. Pero eso no quiere decir que precisamente tales deseos constituyen el objetivo verdadero del progreso cultural. En el proceso de desarrollo de la cultura se da a conocer la esencia "genérica" del hombre, que estimula a los individuos a aspirar a los contactos mutuos, a la organización racional de la vida en conjunto, al logro del verdadero estado moral. Precisamente estos "fines de libertad" resultan decisivos para la formación cultural-histórica de la humanidad, y no lo son los motivos del bienestar individual y la felicidad personal por los cuales se guía instintivamente la gente en su vivir cotidiano.

Aquí llegamos a la resolución definitiva de la disputa entre Kant y Rousseau. Según Kant, Rousseau tiene razón al fijar la contradicción entre la cultura y la naturaleza humana como "género físico". A pesar de que la cultura representa de por sí el desarrollo de las dotes naturales de los hombres, que se lleva a cabo con los fines de logro del bienestar, es la menos capaz de hacerlos felices. Por el contrario, desarrollándose culturalmente la gente pierde esas ventajas de la existencia despreocupada que poseían en el estado precultural. Sin embargo, lo que pierde la humanidad en el curso del desarrollo cultural en calidad de "género físico", gana en calidad de "género moral". Por eso en la cultura el desarrollo natural de la humanidad dirigido al descubrimiento y perfeccionamiento de todas sus dotes naturales, resulta subordinado a su desarrollo moral, y sirve de condición

para el logro del fin moral del género humano. Si Rousseau ve su objetivo en la condena de la cultura desde el punto de vista del daño que provoca a la existencia natural del individuo con su honradez congénita y su ansia inconsciente al bienestar, Kant asume la tarea de justificar la cultura en calidad de condición necesaria para perfeccionamiento del género humano, en calidad del único camino posible por el cual la humanidad se dirige a su predestinación final.

Según Kant, la historia mundial surge junto con la salida de la humanidad de su estado natural y tiene por objetivo el paso al estado moral, "la paz eterna"[1] entre los pueblos. Dentro de estos márgenes se desarrolla todo el trabajo de la cultura: al elevar al hombre sobre la brutalidad y animalidad de su propia naturaleza, y al desarrollar sus dotes y facultades ("la cultura de su habilidad")[2], ella deberá ahora formarlo moralmente, llevarlo al acuerdo con el género, refrenar su interés egoísta, conciliar las partes contrarias (la cultura de la educación)[3]. Aquí la cultura tampoco puede detenerse en la mitad del camino: o consigue su objetivo o fracasa como resultado de las discordias provocadas por ella misma entre la gente, guerras y conflictos sociales que llevan consigo devastaciones bárbaras. La cultura puede conservarse solamente realizando hasta el fin el trabajo que ha comenzado, solamente convirtiendo al hombre en un ser perfecto física y moralmente. De esta suerte, en la cultura es como si se cruzaran dos líneas del desarrollo humano: la necesidad del perfec-

---

[1] E. Kant. *Obras en seis tomos*, M., 1964, t. 6, pág. 257.
[2] E. Kant. *Obras en seis tomos*, t. 5, pág. 464.
[3] Ibídem, pág. 466.

cionamiento físico, que precisamente constituye "la *cultura* de todas las *capacidades* en general para la contribución al objetivo planteado por la razón"[1], y la necesidad del perfeccionamiento moral, "la *cultura de moralidad* en nosotros", que consiste en "cumplir con su deber, y además *con sentimiento del deber* (para que la ley sea no solamente regla, sino también motivación de conducta)"[2]. Ahora, por cierto, considera Kant, el progreso de la cultura alcanza tal nivel cuando en ella se manifiesta claramente la necesidad de la línea moral de desarrollo, que exige del hombre el cumplimiento del deber moral ante sí y ante toda la humanidad.

La fe de Kant en la posible realización del objetivo moral de la historia no significaba que cerrara los ojos ante las contradicciones reales de su época contemporánea, ante sus situaciones conflictivas, las cuales hacían ilusorio y poco probable tal tipo de esperanza. Aquello que está justificado por la razón como la misión suprema del género humano, consideraba él, aún debe ser comprobado por la experiencia real de la historia, por sus resultados prácticos, que dan pie no sólo para confiar en el logro de este destino, sino que "con la ayuda de nuestro propio mecanismo de razonamiento acercar la llegada de este momento tan feliz para nuestros descendientes. Por eso para nosotros mismos son muy importantes los indicios, incluso más débiles, de su acercamiento[3]. Kant es muy prudente en la definición de tal tipo de síntomas y no se permite hacerse demasiadas ilusiones

[1] E. Kant. *Obras en seis tomos,* M., 1965, t. 4, p. II, pág. 326.

[2] Ibídem, pág. 327.

[3] E. Kant. *Obras en seis tomos,* t. 6, pág. 19.

respecto de los resultados alcanzados, ni exagerando su significación para el futuro. A su pregunta sobre qué revela nuestra experiencia para la realización del "fin de la naturaleza" en relación con el género humano, él es apto para responder francamente: "... un poco, pues esta vorágine exige, por lo visto, tanto tiempo para su término, que de aquella pequeña parte que la humanidad ha recorrido en esta dirección no se puede tener una idea completamente segura sobre todo el camino y sobre la relación de las partes hacia el todo..."[1] La situación real no deja lugar a duda de que la cultura comprendida de acuerdo a los principios de la educación del hombre y del ciudadano, "aún no ha comenzado del todo, aún menos se ha realizado"[2]: ella ya comenzó en el sentido de que contribuyó al desarrollo de la humanidad como "género físico", pero aún no comenzó en el sentido de su desarrollo como "género moral". A la aspiración de la humanidad hacia su destino moral, hacia su verdadero "humanismo" se contrapone la ansia instintiva de bienestar personal, la ciega y desenfrenada fuerza "animal" que hace retroceder al hombre a su estado natural, que le sirve de obstáculo en su camino hacia el fin anhelado. "De esta contraposición... dimanan todas las calamidades reales que oprimen al hombre, y todos los vicios que le profanan..."[3]

La atención de Kant está fijada al este, según su opinión, conflicto fundamental de la época, a esta

[1] Ibídem, t. 6, pág. 19.

[2] E. Kant. *Supuesto comienzo de la historia de la humanidad.* Rec. *Los fundadores del positivismo,* ed. I., Pb., 1910, pág. 22.

[3] Ibídem.

contradicción inicial de la civilización existente: contradicción entre la cultura y la naturaleza del hombre como género físico, entre su libertad y la necesidad de su existencia animal. La cultura, perfeccionando todas las fuerzas "espirituales, del alma y corporales" del hombre, lo hace libre para cualquier fin y precisamente en esto radica su valor moral para el hombre. Sin embargo, el individuo incluso en las condiciones de la civilización conserva su "naturaleza animal", sus necesidades e inclinaciones naturales, dirigidas, ante todo, a la consecución de la felicidad personal. En virtud de esta naturaleza suya, propende a ver en la cultura no tanto la condición de su perfeccionamiento moral, que lo eleva sobre el primitivismo y la limitación de su estado primigenio, como aquella ventaja que le ofrece como ser independiente. Siendo el ser culto y libre según los medios, que utiliza en su actividad, el hombre permanece aún animal según sus deseos y exigencias. Según Kant, la raíz de todos los vicios de la civilización contemporánea reside en la falta de habilidad de la gente para utilizar correctamente su libertad, en la incomprensión de su valor moral, de lo que ella tiene para el hombre, ante todo, la significación moral y no física, que ella es una condición para una vida *digna* y no sólo simplemente feliz. Esto es, según Kant, la causa de todos los errores e ilusiones que dominan la conciencia humana, de todos los abusos de su libertad, por los cuales ha estado marcado hasta el momento la vida de los hombres en la sociedad. La gente aspiraba a hacer de la libertad, esta prenda de la humanidad que la eleva por encima del resto del mundo animal, un instrumento del ciego instinto natural, la ambición brutal hacia el bienestar propio y los placeres sensuales.

Como resultado, la libertad como principio humano verdadero se sacrificaba al principio animal, y en toda la civilización existente hasta ahora el animal, como regla, vencía al hombre. He aquí por qué, en las condiciones del Estado, la vida social, el desarrollo científico y del arte, las personas no se comportan ya como animales, pero tampoco como ciudadanos racionales del mundo. Cada intento de convertir la libertad en el medio y la condición para el logro de metas engendradas por la naturaleza animal del hombre, significa la negación de la libertad, como asimismo la negación de cualquier sentido racional de la historia en general. En la práctica esto conduce al desenfreno de las bajas pasiones, al despotismo de los regímenes políticos que tratan de imponer a los ciudadanos la voluntad del más fuerte, a la rivalidad mutua de los pueblos y de los Estados. "Y Rousseau no está tan equivocado, prefiriendo el estado de los salvajes si no se toma en consideración el último peldaño sobre el cual debe elevarse aún nuestro género"[1].

Kant de ningún modo niega el derecho de cada individuo a la felicidad personal. Le es ajena la posición de juzgar rigurosamente a las personas por su aspiración al bienestar y a la vida más acomodada, que radica en la propia naturaleza humana y no puede ser vencida por ninguna educación moral. Pero para los hombres, como seres racionales, la felicidad puede ser lograda sólo en condiciones determinadas, corresponder a las cuales les obliga su deber moral. La tarea de la moral no consiste en enseñar a la gente cómo llegar a ser felices, sino en enseñarles *cómo llegar a ser dignos de su felicidad,* es decir, en-

[1] E. Kant. *Obras en seis tomos,* t. 6, pág. 18.

señarles a concordar sus objetivos propios con los objetivos universales de la razón con respecto a todo el género humano. Aplicando a las inclinaciones animales del hombre determinadas restricciones, la razón, al mismo tiempo, encierra en sí la garantía del logro del "bienestar supremo" que concerta tanto su felicidad como su moralidad. Por eso el hombre debe superar su hostilidad instintiva respecto de la razón, debe confiar en la razón que le indica el objetivo final de su destino terrestre. Sólo aquí se descubre el verdadero sentido de la libertad humana. Esta es la libertad de utilización de su propia razón, la aceptación voluntaria y el cumplimiento de aquellas disposiciones que le prescribe la razón en las esferas individual, política y de la vida internacional. En la libertad del uso de su propia razón consiste, según Kant, la "ilustración" verdadera.

El tema de la confianza incondicional a la razón, de la aceptación voluntaria de sus objetivos en calidad de fines propios del hombre acerca a Kant a la conciencia ilustradora de sus predecesores. En este sentido Kant siempre se consideró a sí mismo entre las personalidades de la Ilustración, y su siglo lo consideraba como "siglo de la Ilustración". Al igual de los ilustradores, cree firmemente sólo en lo que está justificado por la razón, en la que tiene el carácter de la verdad positiva de la razón. Sin embargo, Kant destruye, al mismo tiempo, la ilusión típica de ilustración temprana, según la cual el hombre ya posee esta verdad, en tanto que comprende las motivaciones naturales y empíricamente condicionadas de su conducta. Las pretensiones de los ilustradores a poseer la verdad son inconsistentes porque, basándose sólo en la experiencia práctica de la gente, daban por verdad

lo que en realidad es sólo una simple opinión compuesta sobre la base de las representaciones que sobre su propio bienestar tienen las gentes. Por eso todavía menos se puede denominar "ilustrado" aquel siglo en el cual la gente se elevó solamente hasta la comprensión de los objetivos animales de su existencia.

Por su naturaleza propia las personas se inclinan sólo a lo que les dicta su experiencia cotidiana, lo que corresponde a su idea de sí mismos como seres condicionados por sus necesidades naturales, aficiones e intereses. De aquí su miedo instintivo a salir fuera de la experiencia a donde serían guiados por su propia razón, su evidente indisposición al razonamiento independiente. Las personas a menudo se levantan contra la dirección despótica, ya que ésta reduce su derecho natural a la felicidad, pero acogen de buena gana el despotismo espiritual en forma de pensamiento, prefiriendo ser guiados por otros. Esta dependencia espiritual, la indiferencia o incapacidad debido a la pereza y cobardía para guiarse por su propia razón, es un índice de "inmadurez" condicionado no por falta de la inteligencia, sino por la carencia de la decisión y la valentía para utilizarla independientemente. "Así, es muy cómodo, ironiza Kant, ¡ser menor de edad! Si yo tengo un libro que piensa por mí, si tengo un pastor espiritual, cuya conciencia puede reemplazar la mía, y también un médico que me prescribe cierto modo de vivir, etc., entonces no necesito esforzarme. No necesito razonar si puedo pagar; que se ocupen de este aburrido asunto otros en lugar mío"[1] La falta de individualidad espiritual lleva a la dependencia espiritual, y la última, según la idea de Kant, es causa de cualquier otra, incluso de la política. Por eso el

[1] Ibídem, pág. 27.

camino hacia la sociedad perfecta no pasa a través de la Revolución, sino a través de la ilustración, cuya divisa es "sapere aude", ten la valentía de guiarte por *tu propia razón*"[1]. "A través de la Revolución se puede, supongamos, lograr la liquidación del despotismo personal y de la opresión por parte de los codiciosos y los amantes del poder, pero jamás se puede a través de una revolución llevar a cabo una reforma verdadera del modo de pensar; nuevos prejuicios, igual que los viejos, van a servir de andadores a la muchedumbre que no piensa"[2]. La esperanza en un mundo mejor se asocia por Kant no a los cambios sociales sino a los cambios en el modo de pensar, al logro de la independencia espiritual por cada hombre. La Ilustración para Kant es el único camino admisible hacia el desarrollo social.

Pero, también para la Ilustración, que sobrentiende la independencia del pensamiento, hace falta la libertad, aunque sea la "más inofensiva"[3], según la caracteriza Kant, la libertad del pensamiento. ¿Puede ser que las posibilidades de concesión voluntaria de esta libertad por parte de los poderosos del mundo sean mayores que para el logro de todas las libertades restantes? "Y he aquí que yo oigo las voces por todas partes: ¡no razonen! El oficial dice: ¡no razonen, sino entrénense! El Consejero del Ministerio de Finanzas dice: ¡no razonen, sino paguen! El eclesiástico dice: ¡no razonen, sino crean!... Aquí por todas partes hay restricción de la libertad"[4]. Ante la prohibición tan elocuente y general pensamiento

[1] Ibídem.
[2] Ibídem. pág. 29.
[3] Ibídem.
[4] Ibídem.

independiente, Kant se apresura a convencer de que de ningún modo se trata de un atentado contra el derecho del poder supremo a ordenar y contra la obligación de los súbditos a obedecer incondicionalmente esas órdenes. En calidad de persona que realiza en la sociedad un determinado servicio, el hombre debe seguir precisamente las prescripciones e indicaciones de las instancias superiores. "Aquí, desde luego, no se permite razonar, aquí hace falta obedecer"[1]. Sólo después de cumplir sus obligaciones directas del cargo y sin perjuicio para estas obligaciones el hombre puede gozar de la libertad de pensamiento y de palabra. La libertad es necesaria para el hombre sólo en la medida en que interviene como científico y manifiesta al público sus puntos de vista, pero de ningún modo como ente individual que ocupa en la sociedad una situación social determinada. Es necesaria, según las palabras de Kant, en los marcos del "uso público (es decir, social y no particular.—*V. M.)* de su razón"[2], el cual constituye la base necesaria de la verdadera ilustración. Por eso Kant no encuentra mejor fórmula de la Ilustración que la sentencia de Friedrich II: "¡Razone cuanto quiera, y sobre lo que quiera, pero obedezca!"[3]. En la política relativamente tolerante en la religión de Friedrich II (que terminó prontamente después de su muerte) Kant encuentra la única garantía de la Ilustración y del progreso de la humanidad. "En este sentido nuestro siglo es el siglo de la Ilustración, o el siglo de Friedrich"[4].

[1] Ibídem.
[2] Ibídem.
[3] Ibídem, pág. 34.
[4] Ibídem pág. 33.

Según los comentarios de Marx y Engels, el espíritu moralista de la filosofía de Kant con sus esperanzas de "buena voluntad" corresponde enteramente a la impotencia, al sometimiento y a la mezquindad de los burgueses alemanes"[1] incapaces de contraponer a la maldad de la vieja sociedad feudal algo más que los buenos deseos y las sentencias morales. Mientras los franceses actuaban, los alemanes razonaban. Mientras la burguesía francesa conquistaba el dominio político y sometía bajo su control el continente europeo, y la burguesía inglesa revolucionaba la industria, los burgueses alemanes llegaron sólo hasta "la buena voluntad", declarando como su programa único el perfeccionamiento moral de la personalidad. Pero, al mismo tiempo, como indican Marx y Engels, la filosofía de Kant era continuación peculiar de la idea del liberalismo francés y de la Ilustración en suelo alemán. Los postulados de Kant sobre la "razón pura" eran sólo la expresión teórica de los intereses prácticos de la burguesía: "por eso Kant separó esta expresión teórica de los intereses expresados en ella, convirtiendo las definiciones motivadas materialmente por la voluntad de la burguesía francesa en puras autodefiniciones de la "voluntad libre", voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, haciendo de este modo una definición puramente ideológica de los conceptos y postulados morales"[2]. Así, la filosofía de Kant intentaba a su modo resolver la tarea cultural planteada por la Ilustración: convertir al "burgués" en "Hombre". La resolución de este problema la ve ya no en el movimiento real de sus intereses práctico-

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana*. Obras, t. 3, pág. 182.

[2] Ibídem, pág. 184.

materiales, sino en el plano de su "perfeccionamiento moral". El utopismo ilustrador social-político se transforma en utopismo moral que constituye el contenido real de la comprensión de la cultura por Kant. Como en el primer caso, esta utopía se mantiene en la confianza en la "razón" del hombre, supuestamente capaz de poner a éste en el camino correcto.

Después de Kant quedaba una posibilidad más: interpretar la razón no como *interés consciente* y no como *idea moral, sino como conocimiento en forma de ciencia,* que encerraba en sí la condición necesaria de la *ilustración cultural del individuo.* Esta posibilidad fue realizada en filosofía de George Wilhelm Friedrich Hegel.

4. El "espíritu" burgués en el camino hacia el absoluto

Hegel, tal como sus antecesores, parte de la situación histórica de su tiempo, la cual, según él, fue preparada por todo el curso de desarrollo mundial. Sin embargo, a diferencia de sus antecesores, la considera no como una combinación de circunstancias externas, en la que el individuo necesita orientarse e instalarse con la ayuda de la razón, sino como un determinado estado de la *propia conciencia,* es decir, como una *situación puramente espiritual* en la que la razón juega por sí misma una partida ordinaria. Incorporado a esta situación, el individuo se presenta como una de las "imágenes de la conciencia", como su "forma concreta" en el camino de la formación de la conciencia, de su movimiento hacia la forma universal, "absoluta" de conocimiento. De esta suer-

te, el individuo desde el pricipio es arrastrado en el juego de la conciencia consigo mismo, aunque hasta determinado momento no se percibe de ello. Está inclinado a identificarse solamente con aquella "imagen de conciencia" que caracteriza su estado existente. Pero, cuando esta "imagen" se reemplaza por otra, es decir, cuando en el curso del desarrollo histórico su conciencia sufre determinado cambio, él relega la "imagen" inicial hacia el pasado considerándola como falsa, errónea y, por tanto superada. Así surge la contraposición abstracta entre lo verdadero y lo ficticio, propia de la mentalidad de la mayoría incapaz de salir fuera de su limitada existencia y mirar todo el proceso en su conjunto, verlo no sólo en parte por los resultados, sino por su realización.

Semejante unilateralidad, según Hegel, es consecuencia del desconocimiento o incomprensión de la naturaleza real de lo "absoluto" —de aquel todo universal—, que reúne en sí todas las manifestaciones externas de la conciencia. La idea de lo "absoluto" se conserva en la conciencia contemporánea en una forma no verdadera y no adecuada: o en la forma de representaciones religiosas, o en la forma de contemplación estética. En ambos casos lo "absoluto" se examina como esencia del otro mundo, misteriosa, imperceptible, que se encuentra fuera de los límites del mundo terrestre visible. La falta de espiritualidad de la época contemporánea en la que Hegel ve el rasgo más característico del tiempo, el hundimiento de la gente "en lo sensorial, lo bajo y lo singular"[1] no puede ser, según su opinión, superado ni con la ayuda de la religión, ni con la ayuda del arte. Estas "formas del

[1] Hegel. *Obras*, t. 4 pág. 4.

espíritu" ya fueron abandonadas por el "espíritu" y por eso pertenecen al pasado, al que no hay regreso. La única posibilidad para recuperar la espiritualidad, devolver al "espíritu" el contenido y la significación perdidos la ve en el traspaso de lo "absoluto" de la forma de "sentimiento" y la "contemplación" (de la forma religiosa y estética) a la forma de "comprensión" o la forma de conocimiento como sistema científico amplio.

De aquí surge aquella tarea que Hegel consideraba fundamental para su filosofía, representar lo "absoluto" como conocimiento científico o, lo que es lo mismo, dar al "conocimiento absoluto" forma científica. Precisamente la ciencia descubre el "absoluto" en su verdadero contenido y significación y, por eso, sólo la filosofía convertida en ciencia constituye la expresión adecuada del "conocimiento absoluto". Con la ayuda de tal "filosofía científica" Hegel se propone salvar al mundo que ha caído en la falta de espiritualidad.

De acuerdo con Hegel, el "conocimiento absoluto" en su forma científica se presenta no solamente como resultado final y objetivo del desarrollo histórico, sino también como el *contenido* de tal desarrollo. Esto significa que el "conocimiento científico" no es otra cosa que toda la historia del desarrollo del conocimiento humano, representada solamente en "forma retratada", en forma de "concepción" científicamente desarrollada. Esto es el conocimiento del propio conocimiento en el proceso de su desarrollo y formación, el conocimiento conocedor de sí mismo o "autoconocimiento". Toda la historia de este punto de vista es la historia del proceso de formación y desarrollo del "autoconocimiento".

Marx escribió que bajo el aspecto de "autoconocimiento" se presentaban en Hegel la *"esencia humana,* el *hombre"*[1]. Sin embargo, reducido el hombre al "autoconocimiento", Hegel representó toda la "historia *real* del hombre" solamente como historia de la formación de la "autoconciencia", es decir, le dio expresión *"abstracta, lógica, especulativa"*[2].

Bajo el aspecto de desarrollo de la "autoconciencia", la filosofía hegeliana representó la autogeneración del individuo como el proceso de la creación por él de la realidad objetiva y de su asimilación en calidad de realidad humana. En este sentido captó la "esencia del trabajo" y comprende al "hombre como resultado de su *propio trabajo"*[3]. Sin embargo, ya que "Hegel conoce y reconoce solamente un solo aspecto del trabajo, precisamente el trabajo *abstracto-espiritual"*[4], entonces todo el proceso de autogeneración del individuo, el proceso de creación y apropiación por él de la realidad objetiva se realiza sólo en el pensamiento, solamente como representación mental del objeto y también su mental apropiación.

El mérito de la filosofía hegeliana, como señala Marx, consiste en relacionar la autoafirmación del hombre como ser verdaderamente social con la tarea de la supresión del enajenamiento, es decir, la supresión de todas aquellas relaciones que en el curso del desarrollo de la propiedad privada y de la sociedad burguesa toman carácter ajeno, extraño y hostil al hombre. En esto radica el origen del carácter crítico

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 160.

[2] Ibídem, pág. 155.

[3] Ibídem, pág. 159.

[4] Ibídem.

profundo de la filosofía hegeliana. Sin embargo, ya que tal supresión se realiza solamente en la conciencia y resulta por ello supresión de la vida real, práctico-material del individuo, que tiene carácter objetivo, la filosofía hegeliana constituye, al mismo tiempo, la afirmación del mundo enajenado, su restablecimiento y conservación. "Aquí *se encuentra* la raíz del *falso* positivismo de Hegel, o su criticismo solamente *imiginario*..."[1]

La supresión de la objetividad del mundo existente por medio de su compresión espiritual, a la cual Hegel trata de dar forma de sistema científico, constituye el contenido real del "conocimiento absoluto". Esto es, a la vez, aquella forma en la cual, Hegel considera, tiene lugar la "ilustración" del individuo, su tránsito del "punto de vista no ilustrado" al "conocimiento"[2]. El proceso de elevación del individuo, sumergido en su vida privada, hasta el nivel de comprensión científica de la integridad, constituye, según Hegel, el verdadero *contenido de la cultura.* Todo el sentido de la ilustración del individuo (o su cultura) consiste en que por medio de la ciencia se puede pasar por todas las etapas de formación del mundo espiritual (es decir, de la historia mundial de la humanidad) y apropiarse de él teóricamente, adecuarle a su conciencia individual. Por otra parte, esto constituye el proceso de conversión de la conciencia individual en la general, su logro del nivel de autoconocimiento del todo, de la razón general humana que encuentra su expresión ade-

---

[1] Ibidem, pág. 166.
[2] Hegel. *Obras,* t. IV, pág. 14.

cuada en forma de ciencia. La ciencia es, desde este punto de vista, la única forma verdadera de relación del individuo hacia el todo, su familiarización con la "esencia" social genérica del mudo. Por eso, al mismo tiempo, es el modo más perfecto de la existencia cultural del individuo, de su ser social como sujeto general del desarrollo histórico.

Semejante reflexión filosófica respecto de la ciencia, que la considera como *forma superior* de la conciencia social y la existencia cultural del hombre, que suprime la significación de todas las formas restantes (precedentes), pudo surgir y realizarse sólo fuera de los marcos de la existencia empírica de la ciencia, de su evidente y perceptible existencia. Aquí no se trataba tanto de las ciencias existentes realmente como de la "cientificidad" en general, de lo que Hegel llamó "concepto de la ciencia". El carácter especulativo (no analítico) de la filosofía hegeliana está determinado precisamente por el hecho de que su tarea ella veía no en el estudio de la experiencia de las ciencias concretas, no en la extracción de su riqueza enjundiosa y metodológica, sino en la elaboración de una *idea general* de la ciencia, en la definición de aquello que constituye la ciencia no en su existencia empírica, sino en su "concepto". La idea de la "cientificidad" como tal, liberada del material concreto de las ciencias realmente existentes, pudo ser resumida y expresada en los marcos de esta filosofía solamente en forma de alguna conjunción de definiciones generales de la lógica, es decir, en forma de *teoría lógica sobre la ciencia como forma universal del conocimiento*. En el contenido de la lógica, según las palabras de Hegel, "entra no solamente el precepto del método científico, sino, en ge-

neral, el propio *concepto de ciencia,* además este concepto constituye su resultado final. . ."[1]

El intento de elaborar el "concepto de ciencia" exclusivamente a través del conocimiento lógico significa en tal situación algo más que el sencillo deseo de comprender la base metodológica propia del conocimiento científico, extraer los procedimientos de investigación contenidos en él. La existencia lógica de la ciencia, tal como la imagina Hegel, es su existencia no como fenómeno empírico presente, no en calidad de conjunto de las ciencias concretas realmente existentes, que se caracterizan por la diversidad de los objetos estudiados, los intereses y operaciones mentales, sino en calidad de *forma absoluta y general de conocimiento,* llamada a abarcar los problemas del mayor alcance sobre la existencia natural y humana. Comprende la lógica no como método de búsqueda y obtención de las verdades particulares, las cuales tienen una significación aplicada, práctico-útil, sino como método general de existencia de la ciencia en la cultura, su existencia como fenómeno de la cultura. En este sentido Hegel fue consecuente, cuando identificó la forma lógica de conocimiento con la cultura en general: "El sistema de la lógica es un reino de sombras, el mundo de substancias simples, liberadas de cualquier carácter concreto sensorial. El estudio de esta ciencia, la larga estancia y trabajo en este reino de sombras es cultura absoluta y disciplina de la conciencia"[2]

Subrayemos otra vez que tal identificación de la ciencia con la cultura en general vino a ser posible

---

[1] Hegel. *La ciencia de la lógica,* M., 1970, t. I, pág. 95.
[2] Ibídem, pág. 113.

solamente como resultado de su abstracción de la forma empírica existente en aquel entonces. En su filosofía, Hegel pudo imaginar la ciencia como forma universal y general del desarrollo cultural solamente depurándola previamente de todo contenido concreto, convirtiéndola en abstracción, en "idea" lógica abstracta, muy alejada de las formas reales de su existencia y funcionamiento en la práctica social.

Hegel reveló y trató de realizar la pretensión básica espiritual cultural de la ciencia en el contexto de la conciencia clásica burguesa: ser no solamente el conocimiento del hombre sobre el mundo, sino también su autoconciencia, representar en igual medida tanto la esfera de lo objetivo, sustancial, supra-personal, como la esfera de lo subjetivo, espiritual. En presentar la ciencia como autoconciencia, o, lo que es lo mismo, dar a la autoconciencia forma científica, constituye la principal preocupación de Hegel, su punto de partida teórico-cultural. Si en Kant las funciones teórica y práctica de la ciencia estaban aún separadas una de otras, en la filosofía hegeliana ellas se unen consecuentemente en una "forma" superior filosófico-sintetizada de la ciencia. Como formación única y total teórica la ciencia aparece en Hegel como una etapa superior y conclusiva de todo el desarrollo cultural de la humanidad, capaz de suprimir hasta el fin cualquiera desavenencia entre orden real de los objetos y las formas subjetivas de la actividad humana. El criterio de la identidad del objeto y del sujeto es, precisamente, el punto de vista de la filosofía que considera a la ciencia como el principio universal y absoluto de todo el desarrollo cultural. Y por cuanto el elemento de la ciencia es, ante todo, mentalidad, existente realmente en forma de

universalidad, el sentido de toda la cultura, el contenido del proceso de "educación" y de "ilustración" de los individuos consiste en la elevación de la subjetividad humana, de la singularidad y la particularidad hasta la universalidad del pensamiento.

"En este desarrollo de la universalidad del pensamiento consiste el valor absoluto de la cultura"[1]. Con otras palabras, la esencia de la cultura, tal como ella se presenta en la filosofía hegeliana, es la autoconciencia, que recibe forma de universalidad, forma de pensamiento. Respectivamente, la misión práctica, espiritual-cultural de la ciencia consiste en su capacidad de producir la subjetividad humana como forma general, universal de pensamiento.

Pero la reducción de la subjetividad humana solamente al pensamiento como forma de universalidad engendra una situación muy paradójica: el hombre adquiere su "esencia" solamente en el "concepto", solamente como ser abstracto, separado por completo de la situación concreta existencional, mientras que su existencia concreta en calidad de individuo real resulta exento de alguna que otra significación esencial. Además, la propia cultura se entiende como existencia abstracto-universal del hombre, liberado de todo lo singular, concreto, práctico-existencial.

En este dominio de la abstracción sobre la vida real, de lo universal sobre lo particular y singular, de lo impersonal y abstracto, sobre lo individual y concreto, consiste la esencia de aquella "ideologización" de la existencia cultural-histórica del hombre, que fue señalada por los fundadores del marxismo como el rasgo más característico de la conciencia filosófica precedente. La tesis teórica se convierte, al fin y al

[1] Hegel. *Obras* M.-L., 1934, t. VII, pág. 47.

cabo, en especulación ideológica, en reconocimiento y afirmación del poder de las ideas sobre el individuo real, vivo y concreto. Las ideas adquieren vida independiente, mientras que la vida humana pierde cualquier tipo de significación independiente.

En el contexto de tal tesis "ideológica" (idealista por su esencia) respecto de la realidad histórica, la relación real entre las personas y su mentalidad ideológica recibe la mistificada y "transformada" expresión: no son las ideas que sirven al hombre, sino el hombre sirve a las ideas, se convierte en simple apéndice, en el medio de su automovimiento y autorrealización. Descubriendo el fondo real de esta transformación de las ideas en fuerza independiente y dominante sobre el hombre, C. Marx y F. Engels escribieron: "Como hemos visto, la sustantivación de lo pensamientos y de las ideas es una consecuencia de la sustantivación de las condiciones y las relaciones personales de los individuos. Y hemos visto, asimismo, que el hecho de que los ideólogos y los filósofos se ocupen sistemáticamente y de un modo exclusivo de estos pensamientos es una consecuencia de la división del trabajo, y la filosofía alemana, concretamente, una consecuencia de las condiciones pequeñoburguesas de la vida de Alemania. Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquél se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, *expresiones* de la vida real"[1].

Ahora se hace plenamente evidente el sentido social de la orientación cultural hacia la ciencia en los

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 449.

marcos de la filosofía hegeliana y de toda la conciencia burguesa clásica: la ciencia se utiliza y se asimila como un instrumento puramente ideológico, como arma de afirmación de conceptos y las ideas de la clase dominante en calidad de criterios e ideas dominantes; la función cultural de la ciencia no es otra cosa que la función de realizar el dominio ideológico de una clase sobre otra. C. Marx y F. Engels mostraron que tal utilización ideológica de la ciencia resulta "consecuencia de las relaciones pequeñoburguesas", de relaciones en las que la misión práctica de la ciencia, su papel en calidad de fuerza social-productora no recibe aún suficientemente completa y multilateral revelación. En esta situación el elemento ideológico claramente prevalece sobre el elemento social-práctico, y las especulaciones filosóficas en el terreno de la ciencia oscurecen y desfiguran su verdadera predestinación social-cultural.

A pesar de que Hegel ve en el desarrollo del pensamiento la condición principal de formación cultural del individuo, la propia comprensión del pensamiento resulta en él demasiado diferente de la "razón" ilustradora. Para los ilustradores, señala él, la razón constituye solamente el medio para alcanzar fines sensoriales de la existencia humana, el medio de satisfacción de las necesidades del individuo, engendradas por su forma privada de vida en la "sociedad civil". Lo universal, de tal modo, resulta subordinado a lo particular. Semejante criterio, resume Hegel, "muestra el desconocimiento de la naturaleza del espíritu y del fin de la razón"[1]. Puesto que el fin de la "razón" en la historia constituye la revelación de sí en su universalidad, por eso, según Hegel, la

[1] Hegel. *Obras*, t. VII, pág. 215.

verdadera tarea de la ilustración cultural es el paso de la "sencillez natural", de "lo singular", de "lo particular" de la existencia de los individuos en la "sociedad civil", a la "universalidad", la "racionalidad" de su pensamiento y expresiones de su voluntad[1].

La cultura, en opinión de Hegel, surge en la sociedad ante todo como medio de satisfacer las diversas necesidades del hombre. Para el hombre es característico no sólo la constante ampliación del círculo de sus necesidades, sino también su diferenciación, la división en las partes componentes y distintos géneros. Las necesidades se hacen abstractas. En correspondencia, los medios y procedimientos para su satisfacción se hacen más diversos y especializados. Esta especificación de las necesidades y los medios de su satisfacción se manifiesta como primer rasgo característico de la cultura"[2].

Hegel capta aquí muy precisamente el carácter de la práctica burguesa con su división del trabajo en elementos y funciones integrantes y la conversión del trabajador en "trabajador parcial". En el proceso de su actividad vital el individuo concreto de ningún modo tiene relación con todo el volumen de las necesidades humanas y los medios de su satisfacción. Se encuentra limitado por los marcos del cumplimiento solamente de su tarea particular, la cual como fragmento del restante contenido de la actividad humana conjunta se presenta como una mera abstracción. Por eso su actividad tiene carácter abstracto. Precisamente esta capacidad del hombre de limitarse a sí mismo tanto en el trabajo como en el consumo, le diferencia del animal, y constituye su cultura social

[1] Ibídem, págs. 215-216.
[2] Ibídem, pág. 219.

específica. "Esta fragmentación del contenido mediante la abstracción crea la *división del trabajo*. El acostumbramiento a tal tipo de abstracción en el consumo, en comprensión, en el conocimiento y en la conducta, es lo que constituye la *cultura* en esta esfera, que es, en general, una *cultura formal*"[1].

De otra manera: la cultura del individuo en la sociedad burguesa, de acuerdo con la constatación de Hegel, tiene carácter formal, abstracto, y está destinada por eso a desaparecer en el propio movimiento de los elementos sociales.

Esto se hace posible debido a que la cultura, acostumbrando al individuo a cumplir una determinada tarea estrictamente particularizada, limitándolo en el proceso de trabajo y consumo, sirve, al mismo tiempo, de la condición de incorporarlo a la comunicación general, le obliga a actuar en correspondencia no sólo con su interés particular, sino también con la "opinión general". Ella no solamente ata al hombre al contenido particular de su vida en la "sociedad civil", sino lo libera también de este contenido, lo eleva hasta la comprensión de su pertenencia a este un todo único. "La *cultura* en su definición absoluta es por eso la *liberación* y el *trabajo* de liberación suprema, es decir, una etapa absoluta de tránsito hacia una universalidad que ya no es del todo directa y natural, sino espiritual, elevada a la altura de la imagen de la substancia infinitamente subjetiva de la moral"[2].

Aquí se descubre, según Hegel, el verdadero "objetivo de la razón", que se realiza a través de la cultura y mediante la cultura: la elevación del individuo

[1] Hegel. *Obras*, M., 1956, t. III, pág. 310.
[2] Hegel. *Obras*, t. VII, págs. 215-216.

a la universalidad de su mentalidad a través de la individualización y diferenciación de sus necesidades, capacidades, modos de actuar. "El interés de la idea, no presente en la conciencia de estos miembros de la sociedad civil como tales, consiste en el *proceso* de elevación de su carácter singular y su naturaleza a través de la necesidad natural, así como a través del libre albedrío de las necesidades, hasta la *libertad formal* y la *universalidad formal del conocimiento y voluntad*, proceso de transformación de la subjetividad, tomada en su especificidad, en *subjetividad cultural*"[1].

La cultura de esta forma, llega a ser el medio del individuo para superar su singularidad y particularidad. Sin embargo, identificada con el pensamiento, ella resulta, al mismo tiempo, la superación por el individuo de su vida empírica, práctico-sensorial. En la cultura el individuo se afirma no como un ser concreto, sino como un ser abstracto, pensante, que lleva a cabo su existencia real solamente en la esfera del "pensamiento puro". Por eso en la interpretación hegeliana la vida se sustituye por la abstracción, la cual se hace pasar por vida. La cultura, entendida como autorreafirmación absoluta del individuo en la esfera del pensamiento, resulta de esta suerte su absoluta autonegación en la esfera de la vida real. Y esto sucede, señala C. Marx, porque Hegel "ve solamente la parte positiva del trabajo, pero no la parte negativa"[2].

La parte negativa del trabajo consiste en que el trabajo en las condiciones de la producción burguesa

[1] Ibídem, pág. 215.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 42, pág. 159.

se presenta no como "autoafirmación del hombre", no la apropiación por él del objeto, sino como su "autonegación", como la pérdida por él del objeto y de su propio "yo". Haciendo caso omiso de la forma burguesa del trabajo, Hegel no estuvo en condiciones de comprender el carácter verdadero de la relación del hombre hacia el mundo de los objetos en la sociedad burguesa. De aquí la ilusión que él compartió con los filósofos que lo precedieron, relacionada con la capacidad del individuo incluido en el sistema de relaciones de la sociedad burguesa, para elevarse hasta el nivel de sujeto libre y autoconsciente del movimiento histórico, hasta el nivel de personalidad culturalmente desarrollada, a costa de sus propios esfuerzos intelectuales.

Hagamos breve resumen. En la historia de la filosofía premarxista Hegel examinó más profunda y fundamentalmente las posibilidades de la "razón" para resolver el problema de la cultura como un problema de la educación espiritual y el desarrollo del individuo en la sociedad burguesa. Precisamente por eso la filosofía hegeliana resultó la prueba más elocuente de la imposibilidad de tal solución. Aunque el mismo Hegel no pretendía indicar a la humanidad el camino hacia la espiritualidad absoluta y hacia la libertad, en realidad sólo expresó la dependencia absoluta que el individuo en la sociedad burguesa tiene de las fuerzas y circunstancias ajenas y fuera de su poder. El "espíritu universal" que, según Hegel, actúa en el individuo y a través del individuo, resultó sólo un "espíritu" racional-impersonificado de la sociedad burguesa, que somete al individuo al poder de un todo social: al sistema burgués de relaciones. En la personalidad de Hegel, la "razón", que anun-

ció en la época de la Ilustración la llegada del nuevo mundo, fundado en los principios de la libertad y la justicia, se inclinó ante la necesidad de aquel mundo real que no tenía nada de común ni con la libertad ni con la justicia. Reconoció su parentesco interno con este mundo, y en su ordenación e instituciones encontró su encarnación buscada y ostensible.

Por delante había sólo dos caminos: o aceptación de la civilización burguesa con todas sus consecuencias, cual "objetivo final" de la historia, o la superación práctico-revolucionaria de esta civilización, su liquidación radical no sólo en la "mente", sino también en la realidad. El primer camino llevaba a la toma de tierra positivista de la conciencia teórica burguesa con su rechazo del historicismo, el seguimiento objetivista a la zaga de los "hechos" y de la oposición espiritual fingida; el segundo camino conducía a transformar la "crítica filosófica" de la sociedad burguesa en su crítica práctica. Este segundo camino descubierto por el marxismo representaba por sí solo un nuevo tipo cualitativo de la concencia histórica, en la cual la tarea de la "superación de la realidad" se presentaba ya no como puramente teórica, sino como problema práctico de la lucha revolucionaria contra la realidad capitalista, de su cambio por una forma cualitativamente distinta de la existencia social de los hombres. En este camino la cultura se comprende no como problema puramente espiritual de la educación y de la ilustración del individuo por los medios de una sola actividad intelectual, sino, ante todo, como problema práctico de la *creación de las condiciones necesarias para el desarrollo multifacético e integral del hombre, para convertirlo en sujeto real del desarrollo histórico.*

LOS PRINCIPIOS DEL ENFOQUE

1. La cultura como actividad del individuo

El análisis de los puntos de vista sobre la cultura en la filosofía premarxista permite concluir que este concepto sirve como medio para distinguir y definir la esfera de la *actividad histórica* del individuo, la esfera de su actividad como sujeto del proceso histórico. La cultura hace su presencia como terreno de la realidad, determinada en su existencia y desarrollo no como predeterminación divina ni como necesidad natural, sino como la actividad del individuo mismo como ser racional, libre y responsable moralmente. En este sentido ella se contrapone al mundo divino, creado por la fantasía mitológica y religiosa, así como al mundo natural, comprendido en los conceptos del conocimiento científico-natural. "El mundo de la cultura" es el "mundo del propio hombre", creado por éste de principio a fin. Habiendo visto en el hombre la fuente de las fuerzas creadoras propias, la conciencia clásica trazó aquel "campo" que surge bajo la acción de estas fuerzas, el "campo" de la cultura. Por lo mismo el individuo es presentado en la cultura no como algo creado, sino como ser *creador,* no como objeto pasivo, fruto de circunstancias externas y fuera de su poder, sino como sujeto que realiza los cambios y transformaciones, como sujeto histórico.

Junto con eso la filosofía burguesa clásica descubrió la contradicción profunda entre la existencia real empírica del individuo en el sistema de las relaciones "de la sociedad civil" y su "existencia universal", en calidad de personalidad integral y activa creativamente, es decir, entre la existencia *social* y *cultural* del individuo en la sociedad burguesa. Veía como su principal tarea cultural la de eliminar esta contradicción por medio de la educación intelectual, moral y estética del individuo, por medio de su ilustración y el desarrollo de su "mente". Específicamente en esto consistía el problema de la cultura tal como fue planteada en la concepción social burguesa.

Todas las variantes de solución de dicho problema en la filosofía premarxista comprenden, sin embargo, la idea de que la esfera *ideal,* la de la *actividad espiritual,* es la única importante del desarrollo humano (que determina por sí la existencia de la cultura). Toda la práctica cultural-creadora de la humanidad se comprende así como práctica puramente espiritual del todo condicionada por la actividad de la conciencia y resumiéndose en productos ideológicos de esta conciencia. No es el cambio del mundo, sino el cambio de la conciencia sobre el mundo el que desde este punto de vista define el contenido de la existencia cultural-histórica del ser humano.

En los límites de tal concepción, la cultura, como rama de la autorrealización libre y creadora del hombre, de hecho se identificaba con la "producción de la conciencia", de la producción espiritual. Era vista generalmente como rama de la conciencia religiosa, moral, jurídica, artística y filosófico-teórica, como rama puramente espiritual contrapuesta directamente

a la existencia material de las personas y completamente ajena a cualquier tipo de intereses prácticos. La vida práctica del hombre, que incluye tanto su interacción con la naturaleza como su interacción con otras personas en los marcos de la "sociedad civil", fue sacada hacia la periferia de la cultura y despreciada como forma inferior de su existencia. La significación de la actividad material, del trabajo, para el proceso cultural-histórico fue negada totalmente o apenas reconocida como algo secundario.

Precisamente tal "historia de la cultura" fue calificada por los clásicos del marxismo como modo idealista de comprensión de la historia. "... La vieja concepción idealista de la historia, que aún no había sido desplazada —escribía F. Engels,— no reconocía las luchas de clases basadas en intereses materiales ni intereses materiales de ningún género; para ella, la producción, al igual que todas las relaciones económicas, sólo existía accesoriamente, como elemento secundario de la "historia de la civilización"[1]. En ese mismo espíritu se expresa también C. Marx: *"La relación de la exposición idealista anterior de la historia con la realidad, especialmente de la así llamada historia de la cultura,* la cual en conjunto constituye la historia de las religiones y los Estados"[2].

La concepción de la actividad productiva del hombre como rama que se encuentra "al otro lado" de la cultura, tuvo, se sobrentiende, determinada fundamentación objetiva. Fue engendrada por el hecho de que en el capitalismo el trabajo de la enorme masa

[1] F. Engels, *Anti-Dühring.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 25.

[2] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 46.

de productores se encontraba en escandalosa contradicción con el desarrollo integral del individuo, con la existencia de la personalidad humana cabal. En la sociedad burguesa el trabajo de por sí representa solamente el *medio* con respecto a la vida material como fin. Por eso en el trabajo los individuos, como advirtieron Carlos Marx y Federico Engels, disponen solamente de la "forma negativa de la iniciativa personal"[1], que limita y entorpece su desarrollo. La esfera de la propia y verdadera actividad personal, es decir, de la actividad libre, se extrae aquí fuera de los límites del trabajo, se comprende como actividad puramente espiritual.

Moviéndose en los marcos de la alienación, escribió Marx, "la gente miraba la actividad de las fuerzas humanas esenciales y la actividad humana solamente en la existencia general del hombre, en la religión, o en la historia en sus formas abstracto-generales de las política, el arte, la literatura, etc."[2]. No la vida real, práctico-concreta del hombre, sino su existencia en "formas universales abstractas" de la actividad espiritual es lo que constituye aquí el ámbito de su existencia cultural. El hombre, siguiendo tal concepción, está presente en la cultura no como ser imaginado, representado, como "idea del hombre", existente en las cabezas de agentes directos de la producción espiritual. Por lo mismo, su relación con la cultura pierde el carácter directo y se realiza sólo a través de la conciencia "ajena", a través de la conciencia de los ideólogos. Por eso la propia cultura

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 67.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 42, pág. 123.

interviene para él como cultura "ajena", como forma "abstracto-general" de su existencia, enajenada de su inmediato ser social.

En la situación histórica fijada por la filosofía burguesa clásica, la cultura se identifica prácticamente con la conciencia de la parte ideológicamente dominante de la sociedad. Esto se comprende si se tiene en cuenta que la "producción de la conciencia" se realiza no por toda la sociedad en su conjunto, sino por su parte especial "pensante", la intelectualidad. La última o forma directamente parte de la clase dominante o está ligada con ella por lazos de dependencia económica y política. La identificación de la cultura con la conciencia, con este producto ideológico de la intelectualidad, significa en tal situación no otra cosa que transformar el "pensamiento de la clase dominante" en "pensamiento dominante", en norma y patrón del desarrollo cultural.

Por su esencia, toda la filosofía anterior daba como modelo del desarrollo cultural el modo de vida del ideólogo para el cual "razonar" efectivamente significaba "existir" en aquellas condiciones. El verdadero demiurgo de la historia de la cultura resultó en esta situación la propia conciencia autopensante y la propia conciencia autoengendradora, es decir, la "autoconciencia" en la que se adivinaba fácilmente la figura del propio filósofo que realizaba el acto del pensamiento, y tenía que ver solamente con los productos de su propia actividad pensante. "El *filósofo,* decía Carlos Marx, la imagen abstracta del hombre enajenado, hace de sí la *escala* del mundo enajenado"[1].

[1] Ibídem, pág. 157.

Por cuanto la función fundamental de tal ideólogo, encerrado en los marcos de su propio pensamiento, era la producción de las ideas —de construcciones racionales teóricas determinadas, que resumen en sí el sentido y la lógica de lo todo (se comprende, siempre desde posiciones de clase)—, por tanto el objetivo final de la cultura —la "ilustración" del individuo— veía en el logro por él de un estado especial, el estado de alguna espiritualidad abstraída de la vida, en el que el motivo impulsor de su conducta resulta no la necesidad social comprendida, sino el postulado abstracto. La propia capacidad del individuo de existir en la cultura se garantiza aquí solamente mediante el acto de la reflexión filosófica, con la existencia de determinado género de mecanismos de la actividad ideológica.

La superación del idealismo filosófico, que reducía toda la historia sólo a la historia de las ideas y a los creadores de estas ideas los representaba como creadores únicos de la historia, se hace posible solamente como resultado de dirigirse a la verdadera historia, a las personas verdaderas, que viven una vida real, no imaginaria, que existen no en el concepto, no en la abstracción, sino en las circunstancias concretas. A Marx y Engels les interesaba precisamente, ante todo, esta base empírica de toda historia, y no cómo ella se refleja en las ideas y puntos de vista de los ideólogos, filósofos, y en general de todos los "pensantes". Por el contrario, lo único debe ser deducido de esa base empírica. En correspondencia, no les satisface aquella "historia de la cultura" que se limita a sí misma por los marcos de la actividad teórica puramente mental, espiritual, dejando sin atención su real fundamento. La esfera de la cultura, desde su

punto de vista, debe ser ampliada hasta los límites no sólo de la producción de la conciencia, sino también de la "producción de toda la vida", y en primer lugar de la "producción de la vida material" que constituye la esfera inicial y determinante de la actividad humana[1].

Poniéndose como tarea la comprensión y representación de la historia de los individuos en las formas concretas de su actividad práctico-material, en ésta última precisamente vio el marxismo el fundamento real de la existencia cultural del hombre. En contraposición a la interpretación de la cultura como rama solamente del autodesarrollo espiritual de los individuos, advirtió en ella una rama de su desarrollo real, de su existencia como seres prácticos activos. De esta forma, la cultura abarca en sí *toda la esfera de la actividad social humana,* incluyendo tanto sus formas materiales como espirituales. Caracteriza en igual medida aquellas esferas de la actividad vital social, aquellas formas de participación de los hombres en la historia, que expresan en su conjunto la existencia del hombre como sujeto de esta historia. Si nosotros hoy día por costumbre aún relacionamos la cultura solamente con los fenómenos y procesos de la vida espiritual, esto se explica no tanto por serias consideraciones teóricas, como por la tradición existente desde hace mucho tiempo, la cual, ella misma, necesita ser considerada críticamente.

Digamos más claro: la concepción materialista de la historia obliga a la concepción materialista de la cultura. Solamente en la filosofía marxista, que por

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, págs. 36, 19.

primera vez puso al descubierto la base material (práctico-activa) de la existencia y el desarrollo de la humanidad, el problema de la cultura recibe la consecuente solución materialista y científica. La característica general de la concepción materialista de la historia rebasa, se sobrentiende, los marcos del tema de este trabajo. Sin embargo, esto no excluye la necesidad de explicar la significación del método histórico-materialista para la elaboración científico-teórica de la problemática cultural y, ante todo, para elaborar el concepto científico de cultura.

El materialismo, aplicado a cualquier rama teórica que sea, significa, ante todo, el estudio y conocimiento del mundo como *realidad objetiva,* es decir, como realidad existente independientemente del conocimiento humano, del sujeto que realiza el acto del conocimiento. En esto, consiste el carácter científico del materialismo. Lo dicho es válido también para el materialismo histórico, que hace objeto de su conocimiento la "historia de los hombres". "Conocemos —escribieron C. Marx y F. Engels— sólo una ciencia, la ciencia de la historia... Se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres... La historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales, no nos interesa aquí, en cambio tenemos que examinar la historia de los hombres..."[1]

Sin embargo, en un punto la "historia de los hombres" como objeto del conocimiento se diferencia muy esencialmente de la "historia de la naturaleza": si la naturaleza existe (y por tanto puede tener representación teórica) en general independientemen-

[1] Ibídem, pág. 16.

te del hombre y de la actividad humana, la historia humana existe solamente por la propia existencia humana, porque los seres humanos activamente y antes de todo el conocimiento realizan el proceso del desarrollo histórico. "La *historia* no hace nada", "no posee *ninguna* inmensa riqueza", "no libra *ninguna* clase de luchas". El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien *el hombre*, el hombre real, viviente; no es, digamos, la "Historia" quien utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la Historia *no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos"[1]. Esta diferencia de principio entre la historia de la naturaleza y la humana, la subrayó F. Engels en *La dialéctica de la naturaleza*: "también los animales tienen una historia, la de su origen y desarrollo gradual hasta su estado presente. Pero, los animales son objetos pasivos de la historia..."[2] A diferencia de los animales, el hombre es el creador activo, el sujeto de la historia, crea por sí mismo todas las condiciones y premisas necesarias de su desarrollo histórico[3].

De esta forma, el objeto del conocimiento histórico-materialista ("la historia de los hombres"), gracias a que además de ser conocido por los hombres es creado por ellos a diferencia del objeto de las ciencias naturales ("historia de la naturaleza"), tiene lo que podemos denominar el aspecto subjetivo

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Sagrada Familia. Obras*, t. 2, pág. 102.

[2] F. Engels. *Introducción a la "dialéctica de la Naturaleza"*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 358.

[3] Para ampliar sobre esto: G. Aréfieva. *La actividad social*. M., 1974.

o activo, eficaz, posee *subjetividad*. Esta no significa en modo alguno negar su naturaleza objetiva-cognoscitiva. Es otra la cuestión. El problema planteado y resuelto por el materialismo histórico consiste precisamente en que la propia subjetividad, como condición necesaria esencial de la realidad social histórica, debe ser comprendida objetivamente y llegar a ser objetivo de conocimiento e investigación científico-materialista.

El descubrimiento científico más profundo de C. Marx y F. Engels consiste en haber comprendido e interpretado la subjetividad no solamente como condición de la actividad cognoscitiva o espiritual de toda índole, sino también como condición de la propia realidad material (histórica), sujeta a registro y análisis objetivo. Por lo mismo, en el marxismo la realidad está representada no en forma de objeto naturalista, independiente del hombre y de la actividad humana, dado en la "forma de *contemplación*", sino como "*actividad sensorial humana, práctica*", es decir "*subjetivamente*"[1].

Precisamente este descubrimiento separa a los fundadores del marxismo del viejo materialismo "contemplativo", y del idealismo clásico alemán que desarrollaba el aspecto subjetivo, creador "pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal"[2].

De acuerdo con la interpretación marxista de la realidad como actividad práctica sensorial, cualquier

---

[1] C. Marx. *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. I.

[2] Ibídem.

forma histórica de esta realidad debe ser examinada no como cuerpo natural independiente del individuo, sino como encarnación material de su iniciativa y actividad subjetiva, es decir, que viene de él como del sujeto activo. Precisamente en esta calidad (en calidad de objeto, medio y resultado de la actividad humana), se manifiesta la realidad en el conocimiento histórico en esfera específica: la *esfera de la cultura.*

El reconocimiento de la relación directa de la cultura con la actividad humana, y, ante todo, con la actividad material práctica, constituye el fundamento para su interpretación materialista.

El análisis de la cultura en relación directa con la actividad humana recibió amplia difusión en la literatura filosófica soviética. Sin embargo, estando en principio de acuerdo con la significación teórica de esta relación, muchos investigadores discrepan entre sí en cuanto a su interpretación concreta. La idea más tradicional sobre la cultura es su interpretación como *resultado* conjunto de la actividad humana. Algunos autores consideran que la cultura incluye no solamente los resultados de la actividad, sino también la *propia actividad.* Según otra opinión, la cultura abarca no toda la actividad, sino solamente su base *"tecnológica",* es decir, el conjunto de medios y mecanismos gracias a los cuales se motiva, dirige, coordina, realiza y garantiza la actividad humana[1]. Otros autores consideran la cultura solamente como *actividad creadora,* otros más, polemizando al respecto, incluyen en ella todos los aspectos de la activi-

[1] E. Markarián. *Sobre la génesis de la actividad humana y la cultura,* pág. 43.

dad humana, independientemente del carácter de su resultado.

No hay necesidad especial para detenerse en cada una de tales interpretaciones. Todas reconocen la existencia de estrecha dependencia entre la actividad y la cultura, y en esto consiste su común valor científico. El reconocimiento de esta dependencia significa, sin embargo, en nuestra opinión, más que sencillamente identificar la cultura con la actividad, el poner de manifiesto precisamente la *relación* existente entre ellas y definir su real *correlación*.

La relación entre la cultura y la actividad se hace evidente y comprensible solamente cuando la propia actividad es examinada desde el lado de su *sentido histórico general* y su *contenido*, desde el lado de aquel resultado común compuesto de todo el conjunto de acciones y aspiraciones humanas, y que forma lo que nosotros denominamos historia y no desde el lado de aquellos motivos particulares, casuales, y a veces espontáneos, aislados durante su realización en tal o cual situación histórica concreta. "Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios propuestos conscientemente; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia"[1]. Este hecho de que ". . .en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados, de conciencia, que actúan movidos por la re-

---

[1] F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 306.

flexión o la pasión, persiguiendo determinados fines"[1], de ningún modo suprime el carácter objetivo del propio proceso histórico. La existencia en la historia del sujeto de desarrollo no excluye de ella la reiteración, la necesidad, la regularidad.

Este hecho es ignorado a menudo por aquellas interpretaciones subjetivistas de la historia (por ejemplo, la neokantiana), que, acentuando la atención en el aspecto subjetivo creador del desarrollo histórico, le dan un sentido sumamente individual, privado de contenido histórico general, y por ende del contenido objetivo. El acto de la creación histórica (que es examinado en el neokantismo como un acto cultural) resulta irrepetible en su carácter único, que excluye la existencia, de cualquier regularidad susceptible a generalización. En esta interpretación la historia se divide en actos individualizados de la creación, no ligados entre sí por una cadena única de desarrollo. Así, la ciencia histórica, comprendida exclusivamente como "ciencia sobre la cultura", se contrapone en calidad de ciencia individualizadora a las "ciencias sobre la naturaleza" con su capacidad para la generalización.

Poniendo de manifiesto en la cultura el aspecto activo, práctico-creador de la realidad histórica, el marxismo no contrapone de modo alguno la cultura a esta realidad que tiene el carácter objetivo y regular.

Por el contrario, la actividad subjetiva de las personas se convierte en demiurgo de la cultura solamente

---

[1] F. Engels. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. M. Marx y F. Engels. Obras, t. 21, pág. 306.

en la medida en que encarna la lógica objetiva del desarrollo histórico en su conjunto, portador de la exigencia histórico-general, y no simplemente del motivo particular desviado a veces a la dirección individual.

En la cultura, por lo mismo, la actividad humana (y por consiguiente, la propia existencia del hombre como sujeto de la actividad) está representada desde el ángulo de su contenido *general histórico* y en este sentido *objetivo,* independiente de algunos deseos y aspiraciones que se forman entre las personas. Esta relación objetiva que se manifiesta en la cultura, está condicionada por el hecho de que los hombres no sólo crean las condiciones de su vida, sino también dependen ellos mismos de las circunstancias creadas por el desarrollo precedente. "... Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias"[1]. La dependencia de los hombres de las condiciones y circunstancias ya creadas y que determinan el carácter de su propia actividad, en la misma medida constituyen la naturaleza del sujeto histórico, así como su capacidad de crear nuevas circunstancias. Heredando y conservando los resultados del trabajo pasado, incluyéndolos en forma inmutable o transformada en el terreno de su actividad, los hombres dan así a la cultura que crean el carácter de un proceso históricamente necesario que se lleva a cabo no sólo subjetivamente sino también objetivamente.

Esta unidad de lo objetivo (el individuo depende de las circunstancias) y lo subjetivo (las circunstan-

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 16.

cias dependen del individuo) en la característica de la realidad cultural (a diferencia de la naturaleza) se explica porque el sujeto de la actividad no es el individuo único, particular, sino toda la masa de individuos, unida entre sí por una determinada comunidad histórica y social. En otras palabras, el sujeto de la actividad, que hace posible la existencia de la cultura puede ser solamente el *sujeto social*, es decir, el hombre en todo el conjunto de sus relaciones sociales. De acuerdo con ello la propia cultura viene a ser encarnación de aquel aspecto de la actividad humana que la caracteriza no como acto individual-psicológico y mucho menos fisiológico, sino como proceso social, como actividad realizada socialmente. En la cultura, por ello, la realidad se presenta como la realidad *formada socialmente.*

Así, la cultura no es una substancia puramente espiritual, limitada por los marcos de la conciencia y existente solamente mediante la conciencia, sino que es la *realidad objetiva de un género particular,* la que a diferencia de la realidad natural tiene el origen *subjetivo* (no en el sentido "consciente", sino en el sentido de "activo creador"). En esto, pues, consiste la esencia de la interpretación materialista de la cultura en el materialismo histórico. La materialidad de la cultura estriba en que la fuente de su procedencia es el hombre, como sujeto social, poseedor, gracias a ello, de la capacidad para la actividad sensorial-material y no como sujeto "trascendental" o "absoluto", no como ser puramente espiritual. La materialidad de la cultura es resultado directo del carácter material y el modo de existencia del hombre en la historia.

Al respecto conviene tener en cuenta la relativi-

dad de la división de la cultura en la material y la espiritual. Esta división es legítima en aquellos límites en los que se trata sobre la existencia y desarrollo de la cultura en las condiciones de la división social del trabajo, de la actividad material y espiritual o, más ampliamente, de la producción material y espiritual. Sin embargo, en la situación de la división del trabajo se conserva la unidad, la integridad del sujeto social de la actividad, aunque el sujeto social puede realizar a sí mismo en diferentes tipos de actividad, según su contenido y sus resultados. Está representado en este caso no por un individuo particular, ni siquiera por un grupo de individuos ocupados en una u otra rama de la producción, sino por todo el conjunto de individuos participantes en la producción social por todo el conjunto de las relaciones sociales entre las personas en un sistema de producción históricamente concreto. La división social del trabajo, y por consiguiente la distribución de los hombres en las diversas ramas de la producción, no suprime sino presupone la unidad, la integridad de la producción social, y, por lo mismo, la unidad del sujeto social de la actividad representado por este tipo de producción. Por eso la cultura, si la examinamos en relación con el hombre como sujeto social de la actividad, que se realiza en todos estos aspectos y no según los tipos concretos de actividad en las cuales se produce, tiene carácter *integral.* La así llamada cultura espiritual, tomada en relación con la actividad del hombre como sujeto social (y no solamente en relación con la actividad de un grupo determinado de hombres profesionalmente ocupados en la producción espiritual), no es menos material por su origen que aquella cultura que se crea directamente en la esfera de la propia

producción material. Como producto de la específica actividad espiritual, la cultura, por supuesto, porta carácter espiritual. Sin embargo, como expresión necesaria de la actividad vital integral práctico-social del individuo la cultura en todas sus subdivisiones representa un fenómeno que posee una sola fuente única material de procedencia.

La tarea de la interpretación materialista de la cultura no consiste, pues, en reconocer que al lado de la cultura espiritual existe la cultura material, ni tampoco en ver en cualquier forma cultural la existencia tanto del principio espiritual como del material. Tal planteamiento de la cuestión no supera la comprensión dualista de la cultura, de acuerdo con la cual ésta tiene en igual medida dos fuentes de procedencia: una material y otra espiritual. Tal división de la cultura en material y espiritual llega a ser algo insuperable en principio, perteneciente a la propia esencia de la cultura, que constituye su rasgo general y necesario[1]. En contraposición a tal comprensión, en este caso la tarea del monismo materialista con toma en consideración del carácter condicionado de seme-

---

[1] Como ejemplo de tal interpretación puede servir el punto de vista de M. Kagán. "Y aún -escribe-, a pesar de que en la actividad humana no son posibles ni la "materialidad pura", ni la "espiritualidad absoluta", la diferencia entre las culturas material y espiritual es legítima e incluso necesaria, por cuanto fija las diferencias serias, esenciales y de principio entre los tipos de actividad, es la correlación directamente contrapuesta en ellos de los principios espiritual y material: la cultura material es material por su *contenido y funciones*, y la espiritual en estas *decisivas relaciones* es espiritual" (M. Kagán, *La actividad humana*, págs. 189-190).

jante división de la cultura (en virtud de la división del trabajo), consiste en extraerla de la fuente única materialista y de tal modo explicarla como forma materialista integral en todas sus manifestaciones.

Una vez establecido que la fuente principal, la causa y la forma de existencia y desarrollo de la cultura están encerradas en la actividad social humana, se puede preguntar: ¿qué representa por sí misma la cultura como resultado y consecuencia de esta actividad, como una realidad específicamente peculiar que surge en el proceso de esta actividad?

Pues, el modo de la existencia se debe distinguir de *lo que* existe por medio de este modo concreto (al igual que nosotros distinguimos el modo de la existencia del mundo material —el movimiento— del propio mundo material). Y partiendo del hecho de que la actividad social constituye la causa principal de la existencia de la cultura de ningún modo se puede decir que la cultura es precisamente actividad, y que esto es lo mismo, y que se puede reducir la cultura a la actividad.

2. La cultura como forma de autodesarrollo humano

La principal capacidad del hombre como sujeto social es la capacidad para la actividad material, la capacidad no sólo para percibir, contemplar, conocer el objeto, sino, ante todo, crearlo, reproducirlo realmente del material de la naturaleza (es decir, sensorialmente y no mentalmente). La actividad material no se puede entender como la simple influencia física del hombre sobre el objeto natural, al

igual que un cuerpo influye sobre el otro. Se trata de la capacidad humana para crear tal objeto que junto con sus propiedades útiles al mismo tiempo conserva en sí y reproduce materialmente la capacidad humana que lo creó. Esto significa que el objeto creado por el hombre es para él "un objeto *humano* o un objeto materializado por el hombre"[1].

En nuestra vida nosotros tropezamos con una inmensa diversidad de objetos creados no por la naturaleza como tal, sino por el hombre, por los esfuerzos de muchas generaciones humanas. El conjunto de tales objetos constituye la *forma material* directa y claramente perceptible de existencia de la cultura. La cultura existe para nosotros, ante todo, en forma de objetos manufacturados, independientemente de que sean ellos instrumentos de trabajo, construcciones técnicas, obras del arte, conocimientos científicos, etc. Estos objetos se diferencian en forma esencial de los objetos naturales. El objeto de la cultura es, ante todo, un producto del trabajo, o, según Marx, el trabajo materializado. Esto significa que además de las propiedades determinadas por la naturaleza del material del cual está elaborado, tal objeto dado posee propiedades surgidas en el propio *proceso* de su elaboración. Tales propiedades fueron aportadas al objeto por el hombre, el cual en el proceso del trabajo cambia, transforma la materia de la naturaleza. ¿Cuáles son esas propiedades?

Todo producto del trabajo posee la propiedad de *satisfacer determinada necesidad humana* (independientemente de la naturaleza de la exigencia, surja

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1884.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 121.

ella, por ejemplo, "del estómago o de la fantasía)"[1]. Cada una de las necesidades humanas crea su objeto específico, su medio específico de satisfacción. El mismo objeto puede ser útil al hombre por sus diferentes propiedades y aspectos: como medio de uso individual, como medio de producción, como medio de deleite estético, como medio de conocimiento, etc. "El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de uso de las cosas, constituye un hecho histórico"[2].

Cuanto más amplio es el círculo de las necesidades humanas, tanto más rico y diverso es el mundo material del hombre, la realidad material que él crea y, en fin de cuentas, la cultura.

Sin embargo, la utilidad de las cosas, su capacidad de satisfacer la exigencia humana, a pesar de su necesidad, no es aún condición suficiente de la existencia del objeto de la cultura. También los objetos naturales (agua, tierra, sol, etc.) poseen propiedades útiles para el hombre. Se trata, pues, de tales propiedades del objeto que no sirven para satisfacer a cualquier exigencia del hombre, sino solamente a aquellas que lo caracterizan como *ser social*.

Hay necesidades desarrolladas y no desarrolladas. Incluso la necesidad de alimentarse, vital necesidad humana, puede ser completamente diferente en las gentes. "El hambre es el hambre —escribió C. Marx—, sin embargo el hambre que se calma con carne cocida, comida con la ayuda del cuchillo y el tenedor, es un hambre diferente a aquella que

---

[1] C. Marx. *El Capital*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t.23, pág. 43.

[2] Ibídem, págs. 43-44.

hace tragarse la carne cruda con la ayuda de las manos, las uñas y los dientes"[1]. En el primer caso tenemos ya el ejemplo de la necesidad desarrollada, "humanizada", de alimentación; en el segundo, de la necesidad tan "grosera", que se puede considerar casi "animal". Por eso, solamente aquel objeto que satisface la necesidad humana en su forma "humanizada" más desarrollada para la etapa histórica dada, puede ser incluido en las filas de los objetos de la cultura de determinada época, de determinado período histórico.

"Para el hombre hambriento —escribió C. Marx—, no existe la forma humana de alimentación..."[2] "La forma humana" es aquello que diferencia el objeto de la cultura del objeto de la naturaleza. El hombre no descubre sencillamente en el objeto sus propiedades útiles, sino que les da determinada "forma", les forma de acuerdo con su necesidad real en el objeto. La significación cultural, el valor del objeto lo determina por eso su utilidad, pero también su "forma", su capacidad especial, que no es propia de los objetos naturales, de ajustarse a las necesidades y exigencias humanas.

A pesar de que en el objeto su "forma humana" recibe realización sumamente material, ella contiene en sí algo incomparablemente mayor que las propiedades naturales de la substancia en la que fue plasmada. La forma de la mesa está condicionada por las propiedades naturales de la madera, pero de ningún modo se reduce a ellas. La madera de por sí

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, p. I, pág. 28.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 42, pág. 122.

puede servir de material para multitud de otras formas de objetos.

El objeto adquiere la "forma humana" en el proceso del prolongado desarrollo histórico. En su forma se graban los esfuerzos, la experiencia, el conocimiento, los gustos, las capacidades y las necesidades de muchas generaciones de hombres. Por eso el objeto se convierte en "objeto humano" (recibe "forma humana") solamente porque encierra en sí un contenido social (y no natural).

De diferentes maneras se puede definir la propiedad del objeto que lo convierte en "objeto humano", en objeto de la cultura: como procedimiento de formación del material natural, como función social del objeto, como forma conveniente y como valor realizado en él. C. Marx define esta propiedad como la capacidad del objeto para ser *portador de la relación social,* para ser forma, en la que una persona existe para otra, la sociedad para el individuo y el propio individuo para sí mismo como ser social. En su significado humano (cultural) el objeto se representa como el *medio de relación* entre los individuos que viven en sociedad, como forma peculiar de interrelación entre ellos, como eslabón de enlace que los une en el proceso de su desarrollo histórico y existencia conjunta. El objeto es precisamente la forma en que se encarna la existencia social del hombre, sus fuerzas socialmente desarrolladas, su habilidad, conocimientos, experiencia, logrados, se comprende, no por un individuo aislado, sino por muchas generaciones humanas.

En el objeto, pues, en la misma medida en que se convierte en "objeto humano", se revela el mismo hombre que descubre sus propias fuerzas esenciales,

su "yo" social, su individualidad; no aquélla que le ha asignado la naturaleza, sino aquella que ha sido formada por todo el curso de la historia precedente. Precisamente en el objeto y a través del objeto al hombre se le da su verdadera historia, su biografía social, los órganos de su individualidad, su vida real y humana. Posee por naturaleza el oído, la vista, el olfato, el tacto, etc. Pero solamente el objeto entraña su capacidad humana, socialmente desarrollada, de oír, comprender, sentir. "Cada una de sus relaciones *humanas* respecto del mundo —vista, oído, olfato, gusto, tacto, pensamiento, contemplación, sentir, deseo, actividad, amor, es decir todos los órganos de su individualidad, igual que aquellos órganos que directamente por su forma son órganos sociales, constituyen, en su relación *material,* o en su *relación respecto del objeto,* una apropiación de este último"[1].

Igualmente el objeto, siendo separado del hombre, no tiene ningún sentido, ninguna significación, ningún valor. Precisamente como realidad humana, es decir como realidad, que encierra en sí las condiciones de la existencia verdaderamente humana, los objetos no son solamente una conjunción de bienes de consumo, sino una forma material de existencia de la cultura. En esencia, C. Marx habla sobre la cultura (aunque no siempre utiliza tal término) siempre allí donde descubre el fondo humano de cualquier realidad material históricamente existente, donde pone de manifiesto el carácter humano de cualquier objeto y el carácter material del propio individuo.

Así, el valor cultural del objeto es la medida de

[1] Ibídem, pág. 120.

hasta qué punto se ha convertido en objeto humano, hasta qué punto están representadas en él, expresadas, determinada fuerza y la capacidad humanas. Pero es también la medida de hasta qué punto el propio individuo se ha convertido en individuo, de hasta qué punto realmente percibe, siente y comprende su esencia humana. La relación del hombre respecto del objeto es, en fin de cuentas, su relación respecto de sí mismo y de otros. Solamente en la medida en que una persona realmente necesita de otras, en que se relaciona a sí misma como a un ser interesado en los demás, sólo en esta medida el individuo experimenta la necesidad humana del objeto, ve en éste la condición de la existencia no solamente física, sino, ante todo, social (y, por consiguiente, cultural). Precisamente en esto, según Marx, consiste la necesidad humana del objeto y su utilidad humana.

La relación del hombre respecto del objeto no se puede por eso comprender como utilización unilateral del mismo, como su posesión o consumo. Tal relación constituye, según Marx, prueba de que la realidad material, debido a determinadas causas sociales, está enajenada del hombre, está privada para él de sentido y significación humanos. El sentido limitado de la existencia del individuo engendra su correspondiente relación con el mundo material. Tal situación es típica para la sociedad burguesa. "La propiedad privada —escribió Marx—, nos ha hecho tan tontos y unilaterales que cualquier objeto es *nuestro* solamente porque lo poseemos, es decir, cuando es para nosotros como un capital o cuando directamente lo dominamos, comemos, bebemos, llevamos en el cuerpo, vivimos en él, etc., en una palabra, cuando lo *usamos*... Por eso en lugar de *todos* los

sentimientos físicos y espirituales ha surgido el sencillo enajenamiento de *todos* esos sentimientos, el sentimiento de *posesión*"[1]. La propiedad privada oculta la verdadera significación del objeto para el hombre, reduciéndola o a la utilidad natural o a su función en el régimen capitalista de ser la fuente de enriquecimiento, no físico ni espiritual, sino puramente material, monetario. He aquí por qué en la sociedad burguesa la posesión del objeto, la riqueza material, engendra la miseria espiritual, y la ampliación de los marcos de consumo engendra el "carácter burdo" de las necesidades.

La verdadera relación humana (cultural) respecto del objeto presupone, por consiguiente, el cambio de las propias circunstancias sociales, en las cuales el hombre está obligado a llevar una vida limitada y que lo colocan en la relación limitada con la realidad material. Cuanto más participa el hombre en la vida social (la cual contrapone Marx a la vida animal-egoísta en condiciones de propiedad privada) tanto más necesita toda la riqueza y plenitud del mundo material, que entraña las premisas necesarias para su existencia social. Precisamente en la sociedad el objeto se descubre para el hombre no sólo como objeto de consumo o posesión, sino como objeto de sus sensaciones, deseos, aspiraciones, como objeto de su actividad y su conciencia, como objeto sensorial, perceptible y eficaz, en el cual el hombre es capaz de ver la condición de su existencia omnilateral, íntegra. El paso a tal posición permite descubrir el verdadero sentido cultural de la actividad material y de la realidad material que se crea en su curso. Esta

[1] Ibídem, pág. 120.

última no resulta sino la encarnación material del ser humano, el cual hace posible el hecho mismo de su existencia social y desarrollo. La propia capacidad para la actividad material, como el carácter material del propio individuo (su capacidad de hacer de sí mismo un objeto), es la manifestación de la particularidad más fundamental de su existencia: la capacidad para el *desarrollo histórico*.

De aquí surge el hecho de que la realidad creada por muchas generaciones, la riqueza material de la sociedad es solamente la *forma externa* de existencia de la cultura. El contenido verdadero de la cultura lo constituye el *desarrollo del propio individuo* como *sujeto social*, el desarrollo de sus fuerzas creadoras, de sus relaciones, necesidades, capacidades, formas de comunicación, etc. "...¿Qué es la riqueza si no la universalidad de las necesidades, capacidades, medios de consumo, de fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada por el intercambio universal? ¿Qué es la riqueza si no el total desarrollo de la dominación del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, es decir, tanto sobre las fuerzas de la llamada "naturaleza", como sobre las fuerzas de su propia naturaleza? ¿Qué es la riqueza si no expresión absoluta de los dones creadores del hombre, el cual, sin ninguna otra premisa que la del desarrollo histórico precedente, realiza por objetivo propio este desarrollo integral, es decir, el desarrollo de todas las fuerzas humanas como tales, independientemente de la escala *anteriormente establecida*"[1].

Creando el rico y diverso mundo de los objetos,

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, p. I, pág 476.

el individuo, a la vez, se produce a sí mismo como tal individuo, forma y desarrolla sus propias fuerzas y relaciones. La producción del mundo material por el hombre resulta, al mismo tiempo, su *"autoproducción"*, su *autodesarrollo,* del ser humano. "En el propio acto de la reproducción cambian no sólo las condiciones objetivas. . ., sino cambian también los propios productores, elaborando en sí mismos nuevas cualidades, desarrollando y transformándose ellos mismos gracias a la producción creando nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos medios de comunicación, nuevas necesidades y un nuevo lenguaje"[1].

El hombre es, de esta forma, a la vez, *sujeto de la historia* y su *resultado principal.* Aquí no hay ningún círculo falso: en la historia los hombres se desarrollan, pero se desarrollan debido a su actividad propia. La comprensión de la historia como actividad humana y como su desarrollo coincide directamente. Examinando esta coincidencia como expresión de la especifidad cardinal de la historia humana, C. Marx define ésta con conceptos tales como "autoproducción", "autodesarrollo", "autoengendramiento" y "autotransformación" del individuo en el proceso de su actividad: *"toda la así llamada historia universal* no es otra cosa que el engendramiento del hombre por el trabajo humano. . ."[2]

El hombre, según Marx, es el sujeto de la historia precisamente porque su existencia en el mundo tiene lugar debido a él mismo, a su actividad, y más precisamente al conjunto de actividad de toda la hu-

[1] Ibídem, pags. 483-484.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 126.

manidad. Al hombre nadie lo creó, el propio hombre se creó a sí mismo y, él mismo, se formó tal como es. Ser sujeto de la historia significa la autonomía de la individualidad que encierra en sí misma la causa de la propia existencia. La capacidad del hombre para su autodesarrollo caracteriza la especificidad fundamental de su existencia histórica, de su existencia como sujeto de la historia.

Precisamente como proceso de autodesarrollo, de autoproducción del hombre, la "historia de los hombres" forma respecto de la naturaleza una realidad especial: el campo de la cultura. En la cultura el hombre está representado no solamente como protagonista, sino también como un ser que se autodesarrolla, *se autotransforma,* como *sujeto* y, al mismo tiempo, como *resultado* de su propia actividad. La verdadera relación de la cultura con la actividad humana se hace comprensible sólo cuando la propia actividad se descubre como fuente, causa de formación, desarrollo y afirmación del hombre.

Con esto, se comprende, no se agota todo el contenido de la actividad humana. En el proceso de su actividad los hombres producen, ante todo, las condiciones materiales de su existencia: medios de vida y medios de trabajo. Simultáneamente producen las formas de relaciones correspondientes a estas condiciones: económicas, políticas, etc. Conjuntamente con la producción de la vida material los hombres producen su conciencia: ideas, representaciones, conocimientos. En otras palabras, en el proceso de la producción social los hombres crean toda la conjunción de premisas materiales y espirituales de su existencia en la sociedad, crean la propia sociedad y, por consiguiente, su existencia social. La producción so-

cial constituye la base de toda la historia social de la humanidad que abarca distintas formas de desarrollo económico, político y espiritual. ¿En qué sentido con estas formas de desarrollo se relaciona el desarrollo de la cultura? ¿Cómo se relacionan entre sí la historia social y la cultural de los hombres?

Hemos hablado ya sobre la inadmisibilidad de identificar la cultura con un solo sector espiritual, con el desarrollo de la conciencia. La cultura incluye todas las ramas de la actividad productiva de los hombres, todos los modos de su participación en la historia. Pero, ¿significa esto que la historia de la cultura se reduce, en fin de cuentas, a la historia social? En cierto sentido, sí, ya que todo lo que caracteriza la vida social de los hombres tiene relación directa con su cultura. Las diferentes formas y tipos de actividad económica, sistemas económicos y políticos determinan el nivel cultural de los hombres no en menor medida que sus ideas, representaciones, móviles morales, gustos estéticos y motivaciones ideológicas, por los cuales se guían. Desde este punto de vista, cualquier fenómeno social puede ser incluido en la nómina de los fenómenos culturales.

La producción social, siendo la producción de las condiciones materiales de vida de los hombres, de sus relaciones y su conciencia es, al mismo tiempo, la producción por ellos de sí mismos, su autoproducción, lo que existe no como rama independiente y aislada de la actividad humana, sino como forma de la propia producción material y espiritual. Los hombres cambian las condiciones de su vida y junto con esto se cambian a sí mismos. En este sentido la producción social resulta base indispensable no sólo para la historia social, sino para la historia cultural de la hu-

manidad. Se puede decir que el desarrollo social coincide con el cultural en la medida en que representa la formación del individuo y no sencillamente la creación de condiciones externas de la vida humana, creadas por el propio individuo. En fin de cuentas, la cultura, cualquiera que sea la forma material de su encarnación es un proceso de "humanización" del propio hombre, que se lleva a cabo, por supuesto, mediante la "humanización" por él de las circunstancias que le rodean.

En la cultura la actividad social-productiva humana se descubre de parte de su contenido y significación humanos, es decir, de la parte en que ella hace del propio hombre su objeto, fin y resultado principal. En aquella medida en que la actividad del hombre resulta inherente a su personalidad, y es para él no sólo medio para conseguir resultados puramente externos, sino condición, modo de su existencia y desarrollo *personal,* la actividad humana adquiere significado de creación cultural verdadera. Tal actividad fue llamada por los clásicos del marxismo iniciativa personal, contraponiéndola a las formas limitadas del trabajo en las cuales los resultados de la actividad están separados, "enajenados" de la personalidad del hombre que los crea. En este sentido el desarrollo de la cultura siempre tiene carácter *auto*creador, es decir, el carácter de la actividad que realiza las necesidades del hombre no como ser físico, sino como ser social, como sujeto de la actividad, como, en fin, personalidad que ve el objetivo principal de su existencia en el desarrollo y el perfeccionamiento de sus propias fuerzas y relaciones.

La comprensión de la cultura no como conjunto empírico de resultados de la actividad humana (que

constituye solamente la forma externa, material, de su existencia), sino como el desarrollo del propio hombre, realizado mediante esta actividad, permite plantear la cuestión de la correlación que existe entre la cultura y otros aspectos del proceso histórico, ante todo con el desarrollo de la sociedad y todos los elementos que la forman. Tal correlación no tiene carácter abstracto, sino históricamente concreto. En las diferentes etapas de la historia esta correlación se manifiesta de forma diferente. En un caso el desarrollo del individuo (su autoproducción) coincide directamente con la producción por él de su vida social, con la producción social, lo que significa con la sociedad. En el otro, entre ambos se produce profunda ruptura, una contradicción. En correspondencia con ello la cultura adquiere en estas etapas diferente forma de manifestación, que no siempre expresa adecuadamente su verdadero contenido. La comprensión materialista de la cultura como desarrollo del hombre en el proceso de su actividad debe ser por eso completado también por la comprensión histórica, que revela el carácter históricamente concreto de esta actividad. *La unidad de los enfoques materialista e histórico en el análisis de la cultura precisamente corresponde a su comprensión científica en los marcos del materialismo histórico.*

3. La cultura es categoría socio-histórica

Resolver este problema es imposible en principio en el *nivel empírico* cuando el concepto de cultura se manifiesta como simple designación sumaria del conjunto de resultados materiales y espirituales (valo-

res, logros, etc.) de la actividad humana alcanzados en el proceso del desarrollo sociohistórico. El contenido del concepto de cultura en este caso se forma mediante una simple enumeración de algunas ramas aisladas de la vida social incluidas en la cultura (producción, ciencia, arte, moral, modo de vida, etc.).

Tal enfoque empírico durante largo tiempo sirvió de base para examinar el problema de la cultura. Aún ahora tiene lugar en la práctica de las investigaciones científicas donde el concepto de cultura se utiliza como medio auxiliar para separar y designar exteriormente una u otra rama del desarrollo social. La esfera de la cultura en estas condiciones puede ampliarse o reducirse arbitrariamente hasta los límites necesarios a tal o cual autor. En algunos casos con la palabra "cultura" designan toda la actividad de vida espiritual de los hombres, en otros solamente la rama de la ciencia y el arte. A veces, en la cultura se incluyen las ramas tecnológica, económica, política e ideológica, identificándola de hecho con la sociedad en su conjunto.

En la literatura filosófico-sociológica sobre los problemas de la cultura, publicada en los últimos años en la URSS y otros países socialistas, la definición de la cultura como "conjunto de resultados" fue sometida a crítica multilateral y bastante unánime.

La comprensión de que la teoría fecunda sobre la cultura no puede ser creada sobre la base de su definición simplemente como *conjunto* de "valores", hizo que muchos teóricos de la cultura buscasen superar los límites de su examen empírico. En esta situación, algunos autores partieron de la conveniencia de no usar más el término "cultura", habitual para su comprensión en el sentido de la "valoración", según el

cual las diferentes formas de la existencia humana (tanto las colectivas como las individuales) se subdividen en "culturales" y "no culturales". Según el sociólogo polaco Jan Szczepanski, "es necesario diferenciar el empleo descriptivo y valorativo de esta palabra. Es decir, cuando se dice de alguien que es un hombre culto o un hombre que se conduce con cultura, entonces las afirmaciones de tal índole son apreciaciones positivas al igual que llamar a alguien persona inculta significa valorarle negativamente. Tal uso apreciativo del término "cultura" y los adjetivos derivados de esta palabra lo encontramos, ante todo, en el lenguaje corriente, pero, a veces, también en la filosofía. Sin embargo, en la ciencia no se usa este significado valorativo, sino que se da al término "cultura" sólo sentido descriptivo, es decir, lo utilizan para designar determinadas especies de objetos, fenómenos y procesos que desean describir y explicar"[1]. La utilización habitual del concepto "cultura" (que encierra en sí la valoración cultural del fenómeno) se coloca aquí en cierto sentido al mismo nivel de su comprensión filosófica. Partiendo de la misma base Jan Szczepanski contrapone a las teorías filosóficas de la cultura las teorías de la cultura creadas en la sociología y la etnología como más "realistas"[2]. De manera similar opina el filósofo rumano K. Gulián, para quien el estudio científico de los fenómenos culturales en las diferentes épocas históricas debe ser separado de la apreciación de estos fenómenos como "cultos" e "incultos". Está claro que

[1] Jan Szczepanski. *Conceptos elementales de sociología*. M., 1969, págs. 38-39.

[2] Ibídem, pág. 41.

no se puede valorar ninguna cultura desde una sola perspectiva, la cual puede ser más estrecha o más amplia. Los enciclopedistas rechazaron la cultura de la Edad Media, así como Spengler rechazó la "civilización". Pero no podemos hablar más sobre la relación científica, teórica, si no logramos separar la explicación del establecimiento del valor"[1].

La detallada crítica del axiologismo en la comprensión de la cultura se da también en la literatura soviética. "Por lo visto, el indicio más característico de la utilización habitual del concepto "cultura" es su carácter axiológico-valorativo, de conformidad con el cual unos u otros modos de la existencia humana se valoran como "cultos" o "incultos". Además, semejante empleo del concepto "cultura" puede aplicarse tanto a los individuos aislados, como a los pueblos enteros (hombre "culto" o "inculto", pueblo "culto" o "inculto"). En correspondencia con tal comprensión de la cultura esta es necesariamente considerada como algo positivo, "bueno", a lo que hay que aspirar."[2] Y por cuanto la idea de lo que es positivo, de acuerdo con E. Markarián, siempre depende de la subjetiva orientación valorativa del individuo, por tanto el concepto de cultura, basado en tal idea, como regla, tiene carácter condicional, arbitrario y relativo. Ejemplo de tal valoración cultural subjetiva es el punto de vista del eurocentrismo, que examina en calidad de modelo, de etalón de desarrollo cultural de la humanidad, el de la historia. La medida del nivel de la "cultura" de

[1] K. Gulián. *Marx y los fundamentos de la teoría de la cultura,* "Revista de filozofíe", Bucăresti, 1968, No. 5, pág. 497.

[2] E. Markarián. *Ensayos de la teoría de la cultura,* Ereván, 1969, pág. 6.

las demás épocas históricas resulta el grado de su aproximación tipológica a la historia europea, mientras que a los pueblos que no recuerden o no repiten la historia de los pueblos europeos, se les niega el derecho a alguna propia significación cultural positiva.

En verdad, parece que el concepto "cultura" tiene un doble sentido: de un lado, expresa determinada valoración del fenómeno desde el punto de vista de un sistema habitual de valores (en este caso hablamos de cultura como calidad, que puede ser inherente o no a la sociedad y al individuo: la posible coexistencia de la "cultura" con la "incultura"); y de otro lado, extrae y designa un elemento importante del complejo sistema (social, de grupos o individual), que entra en él conjuntamente con otros elementos y existe independientemente de su valoración. Como hemos visto, estas dos significaciones del concepto "cultura" se presentan por los mencionados investigadores como mutuamente excluyentes.

Es fácil notar que los mencionados autores utilizaron la crítica del axiologismo en relación con el concepto "cultura" guiados por el deseo de evitar las valoraciones subjetivistas culturales, la división arbitraria de pueblos y épocas en "cultos" e "incultos", la representación esquemática del proceso histórico, que reproduzca el cuadro de la evolución cultural de la humanidad según el modelo estereotipado de una sola época, escogida frecuentemente como patrón de cultura por consideraciones muy distantes del carácter científico. Sin embargo, la negación unilateral de la función valorativa del concepto "cultura" inevitablemente lleva a perder el criterio de cultura, único para todo el proceso histórico, iguala en la rela-

ción cultural las más diferentes situaciones sociales, hace de hecho imposibles la comparación y la valoración de las épocas históricas según el nivel del desarrollo cultural.

La tentativa de aportar a la representación de la cultura determinado sentido valorativo, que permite distinguir algo importante, esencial para el hombre, de lo no importante y de lo no esencial, se corresponde, de por sí, con la tradición procedente aún del siglo XVIII.

En los marcos de esta tradición la cultura se relacionaba con la imagen sobre algo anhelado y digno del hombre, sobre algo que se necesita y se debe conseguir. Con ella se identificaba el modo de vida más correspondiente a las necesidades, intereses, aspiraciones de la personalidad humana, y que en la forma total exprese posibilidades para su desarrollo más completo. La cultura, cualesquiera que fuesen sus interpretaciones dadas por los pensadores del pasado, siempre fue entendida por ellos como área de la existencia verdadera del hombre, como esfera del "humanismo" auténtico, en contraposición a la de la "animalidad", "naturalidad", que se encuentra al otro lado de la cultura. En ésta veían la manifestación de un tal desarrollo del individuo que fuera la variante única aceptable para él, correspondiente a su "esencia". En dependencia de lo que y cómo los filósofos comprendían la "esencia del hombre", se iba formando la representación sobre la cultura.

A pesar de todo el carácter especulativo y abstracto de tal concepción de la cultura, se pudo resolver, sin embargo, una tarea muy importante planteada por el pensamiento social de los tiempos nuevos, la tarea de la comprensión del sentido y el rumbo del

movimiento histórico. El intento de comprender la historia de la humanidad como un proceso único, interrelacionado, que tiene determinada orientación ascendente y que abarca consecuentemente las situaciones sociales que se suceden continuamente unas a otras, provocó la necesidad de comparar, correlacionar entre sí y valorar empíricamente las múltiples y diversas formas de la realidad histórica, clasificarlas según el nivel y el grado de desarrollo. Como fundamento para valorar y clasificar así servía la representación sobre la cultura que encerraba en sí cierta "medida" del desarrollo histórico común para todas las épocas, "medida" de su acercamiento a la existencia "verdaderamente humana". En otras palabras, la madurez de la época fue juzgada por el grado de su "cultura" y de "civilización", por el grado de su correspondencia a cierto modelo cultural.

Aspirando dar a la historia una fundamentación general, filósofos trataban, al mismo tiempo, verla en aquello que ellos mismos suponían como "lo necesario", "importante", "lo valioso" para el hombre, que correspondía a su convicción propia y a su modo de vida. En la valoración de la realidad histórica ellos, como regla, partían de la "esencia del hombre", metafísicamente interpretada (la que frecuentemente resultaba "esencia" del propio filósofo, limitado por los marcos de su actividad ideológica), de algunas exigencias inmutables y absolutas de la personalidad comprendida de manera abstracta. Extraída fuera del mundo real, convertida en una abstracción superhistórica, la personalidad servía del punto de partida para toda valoración histórica. Las formas histórico-sociales de la realidad se convertían de este modo en objeto de crítica, que poseía escala extrasocial y extra-

histórica. Se rechazaban o se reconocían en algo decadentes no debido a su propia naturaleza interior contradictoria, que hacía necesaria su supresión, sino debido a su no correspondencia con alguna "naturaleza del hombre" más elevada y que estaba fuera de estas formas, "naturaleza" interpretada en las categorías de la conciencia religiosa, moral, estética o filosófica. "Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal"[1].

Evidentemente, este intento de juzgar una época histórica concreta sobre la base de su correspondencia o no correspondencia con el principio filosóficamente postulado, con el ideal, con el modelo cultural, priva el juicio histórico del significado objetivo-cognoscitivo. El conocimiento histórico en tal caso, en contraposición al científico-natural que trata de comprender la naturaleza regular del fenómeno, penetrar en su esencia objetiva, se reduce sólo a la definición de la significación del fenómeno para el hombre, de su valor único. La esfera de las "significaciones" desde tal punto de vista precisamente constituye el campo de la cultura a diferencia de la naturaleza, de este reino de "esencias". En correspondencia, la valoración histórica del fenómeno como "culto" e "inculto" se contrapone al juicio teórico sobre él.

Ya a finales del siglo XIX los representantes de la filosofía neokantiana (W. Windelband, H. Ric-

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana*, t. 3, pág. 38.

kert) trataron de establecer la diferencia fundamental entre "las ciencias de la cultura" y "las ciencias de la naturaleza". Por las primeras entendían la esfera del conocimiento histórico, que tenía su fin en establecer la significación individual, irrepetible, específica para el hombre, de los fenómenos de la realidad; por las segundas, el conjunto de ciencias (aquí tenían en cuenta las ciencias naturales y la sociología), que centraban su interés en el establecimiento de lo común, análogo, repetible en la propia realidad. Como objeto del conocimiento histórico, la cultura, según Rickert, se diferencia por su carácter de valor. El valor determina el objeto no como general y repetible, sino como importante, interesante, que tiene significación, en su carácter único individual. El conocimiento del hecho histórico-cultural consiste en su relación con un valor de determinado género: político, religioso, moral, estético, etc. "Por muy ampliamente que comprendamos esta contraposición (entre la naturaleza y la cultura. —*V. M.)* —escribe Rickert—, su esencia siempre quedará inmutable: en todos los fenómenos culturales siempre encontraremos la encarnación de algún valor reconocido por el hombre, para el cual estos fenómenos o han sido creados, o, si ya existían antes, han sido fecundados por el hombre; y viceversa, todo lo que surgió y creció por sí mismo puede ser examinado fuera de cualquier relación con los valores, y si ello en efecto no es otra cosa que la naturaleza, entonces deberá ser examinado de tal modo. En los objetos de la cultura, por consiguiente, se encierran los valores"[1].

[1] H. Rickert. *Las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura,* SPb, 1911, pág. 53.

La promoción por el neokantianismo de la contraposición entre cultura y naturaleza en calidad de fundamentación de la división de las ciencias en históricas y naturales fue una consecuencia de la marcada delimitación hecha por él entre la relación práctica (siempre valorativa) y teórica (objetiva, desinteresada) del individuo respecto del mundo, consecuencia de la ruptura entre los lados subjetivo y objetivo de la realidad histórica. El concepto de "cultura" desde este punto de vista, "hace posible la historia como ciencia"[1], pero de forma tal que la historia pierde el carácter de conocimiento teórico-sintetizador de la realidad. La significación cultural del fenómeno es despojada así de su esencia objetiva teóricamente concebible.

La tendencia contrapuesta, tendiente a dar al concepto de "cultura" el sentido teórico, objetivo-cognoscitivo, encontró su expresión en el desarrollo de las ciencias concretas sobre la sociedad y el hombre, ante todo en la sociología y la antropología. A partir de fines del siglo XIX en los trabajos de los etnógrafos burgueses, denominados más tarde los antropólogos culturales (E. Taylor, B. Malinovski, M. Mid, Rut Benedikt y otros), paulatinamente se afirma la comprensión "no axiológica" de la cultura. Conforme a esta concepción, cualquier modo históricamente existente de la actividad vital humana debe ser reconocido como "cultural", independientemente del lugar y el tiempo de su surgimiento. El modo de vida de las tribus y etnias africanas, australianas, asiáticas o suramericanas, desde este punto de vista no es menos "culto" que el modo de vida del habitante con-

[1] Ibídem, pág. 121.

temporáneo de Europa. No hay culturas "mejores" ni "peores", las hay solamente *diferentes;* no están situadas en una sola determinada y continua línea histórica según el pricipio "de lo inferior a lo superior", sino representan en sí un conjunto de equivalentes aunque diferentes procedimientos de regulación y coordinación de las relaciones recíprocas de los individuos entre sí y con el medio ambiente. Brevemente, no existe una cultura única para toda la humanidad, la que se desarrolle consecutivamente de una etapa histórica a otra, sino hay pluralidad de culturas, que corresponden a diferentes formas de existencia y unión de los hombres. De aquí que la tarea del investigador de la cultura consiste no en la creación de esquemas evolutivos del desarrollo histórico-cultural, sino en la descripción, clasificación y tipologización de formas diversas de organización de la vida cultural de los diferentes pueblos.

"La particularidad más importante de esta nueva concepción de la cultura —señala E. Markarián—, ha sido que dicho fenómeno comenzó a relacionarse con cualquier forma de la existencia humana, como su signo general más característico e indispensable. A diferencia de la interpretación axiológica del concepto "cultura" que distingue entre los diferentes modos de la existencia humana modos "cultos" e "incultos" (en correspondencia con una u otra orientación valorativa), la nueva interpretación en forma natural conducía a que bajo el concepto "cultura" se entendiera cualquier modo de la existencia humana históricamente elaborado"[1].

---

[1] E. Markarián. *Ensayos de la teoría de la cultura,* págs. 6-7.

En calidad de método de estudio de las culturas particulares, aisladas, los culturantropólogos burgueses (B. Malinovski) propusieron el principio del funcionalismo, de acuerdo con el cual cada una de las culturas deberá analizarse no en correlación con otras culturas, no como etapa, escalón, del desarrollo general cultural de la humanidad, sino como autónoma, como sistema interiormente integral, constituido de determinado conjunto de elementos que se encuentran en interdependencia funcional entre sí.

"El enfoque funcional enriqueció extraordinariamente la etnología. La cultura y el modo de vida de las sociedades débilmente desarrolladas comenzaron a estudiarse no como caso particular de algún estadio general de desarrollo ni como producto de influencias externas, sino como integridad autónoma concreta, la cual deberá ser comprendida en su unidad interior. Pero el apego unilateral a este método pronto llevó a un nuevo infortunio: los etnólogos se olvidaron en general de la evolución social y de la existencia de la humanidad, menos un pueblo dado. La historia, el desarrollo, la regularidad, y junto con ellos la posibilidad de valorar y comparar las diferentes culturas, desaparecieron. Si el viejo evolucionismo pecó por subestimar el valor específico de las culturas débilmente desarrolladas, viéndolas solamente como etapa en la preparación de la civilización capitalista, entonces ahora, al contrario, todas las culturas y formas sociales fueron declaradas históricamente equivalentes. En el plano filosófico-histórico esto significó la negación del progreso social"[1].

---

[1] I. Kon. *El positivismo en la sociología.* Ensayo histórico, L., 1964, págs. 96-97.

De esta forma, tratando de huir del subjetivismo y de dar al análisis de las diferentes culturas carácter rigurosamente objetivo, los funcionalistas cayeron simultáneamente en otro extremo, el de subestimar los niveles del desarrollo cultural históricamente diferentes el movimiento progresivo de la humanidad, de las formas de vida cultural menos perfectas a más perfectas. Así en la ciencia social burguesa se perdió la comprensión de la perspectiva histórica general del desarrollo cultural de la humanidad, de su unidad interna, interrelación y continuidad.

El fondo general sobre el cual dicho método obtuvo tan amplia difusión en la investigación cultural burguesa, fue la crisis de la conciencia histórica burguesa, la renuncia a la idea del movimiento ascendente y progresivo de la historia humana, que llevó al dominio en la ciencia social burguesa de los métodos positivistas de investigación. La historicidad fue declarada como concepción carente de valor científico, poseedora solamente de significado y contenido puramente "ideológico". En el libro con el peculiar título: "La miseria del historicismo", el neopositivista K. Popper declaró abiertamente que "precisamente las doctrinas que colocan el historicismo en la base del método, son responsables del estado actual insatisfactorio de las ciencias sociales..."[1] El pensamiento positivista social captó el carácter contradictorio y limitado de la historiografía burguesa y de la filosofía de la historia del período clásico. Sin embargo, procurando superar esta estrechez, el positivismo renunció, en general, a la idea del desarrollo histórico, ma-

[1] K. R. Popper. *The Powerty of Historicism*, London, 1960, pág. 3.

nifestándose por lo tanto antípoda del método histórico científico de C. Marx, F. Engels y V. I. Lenin, pero incluso del limitado método histórico burgués.

La ruptura entre los enfoques *histórico* (en el sentido de principio del desarrollo) y *teórico* en la interpretación del concepto de la cultura constituye la causa decisiva de la contraposición de las funciones "valorativa" y "descriptiva" del dicho concepto en el conocimiento científico. Si el método histórico burgués, privado del sentido objetivo-cognoscitivo y teórico-sintetizador, ve en el concepto "cultura" solamente la función valorativa, que tiene sentido y carácter subjetivos, entonces la tentativa opuesta emprendida para evitar el subjetivismo histórico y dar al concepto "cultura" el sentido descriptivo y teórico-positivo lleva a la negación total de la historicidad de la idea del desarrollo histórico.

La esencia y el sentido de la antihistoricidad como rasgo común de la ciencia social burguesa fueron en su tiempo descubiertos por C. Marx en el ejemplo de la economía política clásica. Le sirve de base el modo de concebir la práctica real de la sociedad capitalista carente del enfoque crítico y de hecho apologético, la incomprensión del carácter históricamente transitorio de esta práctica. La transformación de lo particular en lo universal, de lo histórico y lo transitorio en lo "natural" y lo eterno es el resultado de tal "positivismo no crítico" de la ciencia burguesa. En el olvido de lo particular y lo específico, que distingue la producción capitalista de todas las formas precedentes de producción "se concreta, por ejemplo —escribió C. Marx—, toda la sabiduría de los economistas contemporáneos, los cuales demuestran el carácter eterno y la armonía de las relaciones sociales

existentes"[1]. Las definiciones de la producción burguesa se hacen pasar por definiciones de la producción en general, y las condiciones de existencia del hombre históricamente elaboradas en la sociedad burguesa, por el estado "normal" de la humanidad.

Al centrar su atención en el trabajo como fuente de producción de la forma burguesa de riqueza (teoría laboral del valor), la economía política burguesa al mismo tiempo examina el trabajo exclusivamente bajo el ángulo de su contenido "económico". El hombre de trabajo es para ella sólo un trabajador asalariado, la condición subjetiva de la producción de capital, privado de cualquier otra definición humana. La única misión del trabajador, su predestinación vital es producir ganancia para el capitalista. El carácter específico apologético (antihistórico) de la ciencia de la economía política burguesa, para Marx no consiste sólo en que conciba el trabajo del obrero asalariado sin otro contenido más elevado —lo que corresponde totalmente a la "enajenación del trabajo" en el capitalismo—, sino en que atribuya la ausencia de tal contenido a la esencia del propio trabajo. De la misma manera, el autosacrificio de los obreros en favor del capital se hace pasar por la esencia y misión del propio hombre. En otras palabras, la economía política burguesa declara el trabajo asalariado como forma universal de la actividad humana, y la vida del obrero en la sociedad capitalista como "vida *humana* y existencia *humana*..."[2]

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 21.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 131.

En la economía política clásica la "existencia económica" del hombre en la sociedad burguesa, su existencia en calidad de agente de la producción capitalista de hecho se identificaba con su existencia religiosa, moral, espiritual y cultural en general. Precisamente en este sentido escribía C. Marx de que la economía política burguesa tiene su "moral", su "religión", su "ideal humano": "La economía política expresa las leyes morales, pero solamente a su modo"[1]. Además, la medida universal de desarrollo del individuo es su "vida enajenada" y no su vida empírica, su vida como riqueza material y no en calidad de sí mismo. El individuo es inteligente, culto, honrado, estéticamente desarrollado exactamente en tanto en cuanto es rico, en tanto vive no su propia vida, sino la vida de su riqueza. Por eso el trabajo tiene significación para él, forma su "esencia" solamente en la medida en que le permite enriquecerse, servir de fuente de riqueza en su forma monetaria deslumbrante. La economía política de la burguesía en forma abierta, "cínica", como dice Marx, propaga la idea de que el individuo es tanto más honrado, culto, etc., cuanto menos es él mismo, cuanto más se niega de sus deseos, inclinaciones, simpatías, se autosubordina a la actividad abstracta, a la riqueza abstracta. "De tal modo, bajo el pretexto del reconocimiento del hombre, la economía política, cuyo principio lo constituye el trabajo, resulta más bien sólo la aplicación consecuente de la negación del hombre..."[2] Y lo hace cada vez con el mayor cinismo cuanto más trata de llegar a ser una ciencia más consecuente y más verdadera, exenta de valoraciones históricas y de juicios críticos.

[1] Ibídem, pág. 133.
[2] Ibídem, pág. 109.

Señalando el carácter antihistoriológico de la ciencia social burguesa, C. Marx no tenía en cuenta de ningún modo que esta ciencia no aceptaba la historia como una disciplina especial científica. Se trata de que lo "histórico" se comprende en ella como algo contrario a "lo contemporáneo". Pero, según Marx, precisamente lo actual, lo contemporáneo, lo realmente existente, debe venir a ser objeto de examen histórico. Comprender históricamente lo presente significa encontrar la llave para la comprensión de lo pasado y lo futuro. La historicidad precisamente supone la necesidad de juicio sobre el presente en el contexto del pasado y del futuro. De este hecho proviene también otra deducción: la teoría no es algo que niega la historia. Al contrario, *el conocimiento teórico de lo existente es su conocimiento como lo existente históricamente, como lo existente en el proceso de desarrollo.*

El enfoque histórico permite comprender no solamente el carácter específico y transitorio de lo presente, sino también el carácter del pasado, que contiene en sí las premisas del presente, así como también el carácter del futuro, cuyas premisas maduran en el presente. "Nuestro método —escribió C. Marx, caracterizando la especificidad de su enfoque en el análisis de la economía capitalista—, demuestra aquellos puntos donde debe ser incluido el examen histórico del objeto, es decir, aquellos puntos donde la economía burguesa, que es solamente la forma histórica del proceso de producción, contiene las indicaciones que salen de sus marcos sobre los modos de producción históricos más remotos... Estas indicaciones junto a la comprensión correcta de la actualidad dan en tal caso también la llave para la comprensión del pasado.

De otra parte, este examen correcto lleva a los puntos donde se observa la destrucción de la forma contemporánea de las relaciones productivas y como resultado de esto se perfilan los primeros pasos del movimiento transformador dirigido al futuro. Si, de una parte, las fases preburguesas son *solamente* premisas *históricas,* es decir ya suprimidas, entonces las condiciones modernas de producción intervienen como las que *se suprimen a sí mismas,* y por lo tanto, como condiciones de producción que suponen las *premisas históricas* para el nuevo régimen social"[1]. Como resultado de tal enfoque la producción burguesa, de un lado, deja de concebirse como forma de producción natural y eterna en general, se comprende como forma históricamente especial de la producción social, y de otro lado, precisamente esta forma especial encierra en sí la indicación sobre el carácter del desarrollo precedente y posterior.

Semejante "análisis histórico del objeto", que niega en igual medida tanto el "positivismo no crítico" de la ciencia social burguesa con su fetichización de las relaciones capitalistas, como la crítica "moralizante" no científica de estas relaciones, constituye en el marxismo la base metodológica para elaborar todas las categorías histórico-materialistas más importantes, incluso las categorías de la cultura. Dando la posibilidad de descubrir el contenido peculiar, específico de la cultura en una determinada etapa de su desarrollo histórico, este enfoque también permite ver en la cultura lo común que caracteriza su desarrollo a lo largo de toda la historia humana. En otras palabras, la comprensión de la cultura como categoría

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 449.

científico-histórica posibilita establecer *la unidad de lo universal y particular* en su desarrollo, descubrirla no como una pura abstracción ni como una definición particular que tenga significación para un trecho demasiado limitado de la historia, sino como *categoría concreta universal y concreta histórica.*

La categoría "cultura", como cualquier otra categoría histórica, que tiene, según C. Marx, "fuerza para todas las épocas"[1], es, sin embargo, producto de estrictamente determinadas condiciones históricas. Solamente para tales condiciones y sólo gracias a ellas dicha categoría adquiere sentido y contenido concretos. Solamente en el contexto de estas condiciones particulares y específicas ella puede ser descubierta como categoría verdaderamente universal, como definición indispensable y esencial del proceso histórico en su conjunto. "... Las abstracciones más universales —escribió C. Marx—, surgen en general solamente en condiciones del más rico y concreto desarrollo..."[2]

El mecanismo de surgimiento de tal género de categorías lo señaló C. Marx en el ejemplo del trabajo. A pesar de que el propio trabajo y las primeras ideas sobre él se refieren a la remota antigüedad, la comprensión del trabajo en su *universalidad* vino a ser posible solamente en condiciones sociales en que el trabajo en su forma universal se convirtió en medio fundamental de creación de la riqueza social. La fuente de la riqueza capitalizada no es algún trabajo concreto (por ejemplo, agrícola o fabril), sino el trabajo en general, el trabajo en abstracto, privado

[1] Ibídem, pág. 42.
[2] Ibídem, pág. 41.

de cualquier precisión cualitativa. "El trabajo aquí, no sólo como categoría, sino en la realidad, se convirtió en el medio para la creación de la riqueza en general y perdió aquella unidad que antes existía entre determinados individuos..."[1] De esta forma, la abstracción del trabajo, que expresa una relación antiquísima, fue elaborada como categoría de la producción capitalista desarrollada. "Este ejemplo del trabajo —resume Marx—, muestra convincentemente que incluso las categorías más abstractas, a pesar de que poseen —precisamente gracias a su carácter abstracto—, fuerza para todas las épocas, en la propia precisión de esta abstracción representan en sí en la misma medida el producto de las condiciones históricas, y poseen completa significación solamente para estas condiciones y dentro de sus límites"[2].

En esto consiste la orientación básica metodológica del marxismo, por la cual conviene guiarse al elaborar cualquier categoría histórica general, incluida la categoría "cultura". Los clásicos del marxismo nunca trataron de sustituir estas categorías por definiciones abstractas, útiles en igual grado para todos los tiempos y pueblos. Por eso la cultura es examinada por ellos ante todo en el contenido y significación en que ella se presenta en una determinada y concreta del todo etapa de la historia. La característica específica de esta etapa consiste, sin embargo, en que la cultura se muestra aquí en una forma más amplia, universal, general, en relación con las etapas históricas precedentes.

Tal enfoque traslada en seguida el análisis de la

---

[1] Ibídem, pág. 41.
[2] Ibídem, pág. 42.

cultura del plano de razonamiento abstracto sobre qué es la "cultura en general", al terreno de su examen histórico concreto. Descubrir el contenido universal de tal categoría se puede solamente conforme a una etapa determinada de la historia, en la cual este contenido adquiere encarnación real y práctica. En *El Capital* Marx habló reiteradamente, sobre el comienzo de la historia humana, sobre las etapas embrionarias de la cultura, refiriendo estos "embriones" a las formas más remotas de la vida social de los hombres. Sin embargo, para convertirse en objeto de interés científico o en algo consciente, estos "gérmenes" deben realmente convertirse en condición universal de la existencia humana. Sólo en relación con esta etapa la cultura puede ser presentada en calidad de categoría histórica universal, que posee "fuerza para todas las épocas". "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta sigue, en general, un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados ya logrados del proceso histórico"[1].

La esencia del enfoque histórico en el análisis de la cultura no se reduce, de esta forma, solamente a la simple constatación de aquello que en la relación cultural distingue una época histórica de otra. La fijación solamente de la peculiaridad cultural de una u otra época todavía no lleva la investigación fuera de los marcos de la historiología superficial, de aquel tipo de pensamiento simplificado que tras los árboles no ve el bosque, tras la diversidad no ve la

[1] C. Marx. *El Capital*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 85.

unidad, tras las diferencias no ve el sentido y el contenido universales. La cultura se disuelve en este caso en una "masa de pormenores", los cuales de por sí no pueden dar idea integral sobre ella, descubrir su contenido histórico universal. La absolutización de las diferencias culturales, el destacar unilateralmente sólo las particularidades del proceso cultural en épocas diferentes, al fin y al cabo llevan a la negación de la propia comprensión histórica de la cultura, a la pérdida de la unidad de la posición monística en la explicación de las etapas de su devenir histórico. La consecuencia directa y expresión de tal concepción de la cultura en la filosofía burguesa contemporánea es la teoría del relativismo cultural-histórico, o pluralismo cultural, basado en la idea de paralelismo, de la equivalencia, del localismo de la diferentes épocas histórico-culturales (N. Danilevski, O. Spengler, A. Toynbee, P. Sorokin). Según esta teoría, el proceso cultural está privado de unidad histórica y de integridad, se descompone en una serie de formaciones encerradas, independientes unas de otras, que ven su sentido solamente a través de ellas mismas[1].

La historiología científica, que considera rectamente las características del desarrollo cultural en las diferentes épocas, es inseparable por ello de la tarea de revelación del *principio universal* que condiciona la unidad de este desarrollo, convierte sus etapas particulares en eslabones sucesivos históricos del proceso universal del mundo. La historicidad científica no excluye, sino presupone, de tal manera, la compren-

[1] Para ampliar: E. Markarián. *Sobre las concepciones de las civilizaciones locales,* Ereván, 1962.

sión *integral* de la evolución histórico-cultural de la humanidad. En nuestra opinión, dijo acertadamente al respecto B. Pórshniev: "La verdadera historiología debe ver siempre el proceso íntegro de desarrollo histórico de la humanidad y, comparando dos puntos cualesquiera, correlacionarlos con este proceso integral... Quien estudia solamente uno u otro punto del pasado histórico o algún período limitado de tiempo, no es historiador, es conocedor de lo antiguo y no más; el historiador es solamente aquél que, examinando en un momento dado incluso una partícula de la historia, bajo la lupa investigadora, siempre piensa en todo el proceso"[1].

La comprensión integral del proceso histórico presupone que también la categoría "cultura" debe tener significación general no sólo particular, es decir, deberá contener en sí lo principal y lo básico que caracteriza la cultura en todas las etapas de su existencia histórica. El carácter histórico de dicha categoría está ligado directamente con el reconocimiento y la extracción de lo general, lo esencial, lo repetible, en el desarrollo de la cultura.

Sin embargo, el solo reconocimiento de la necesidad de tal principio general es insuficiente. El deseo de entender la cultura como fenómeno integral, dar un cuadro unido del desarrollo cultural de los hombres apoyado en la base general, fue propio de muchos sistemas filosófico-culturales del pasado, comenzando por J. Vico y J. Herder hasta llegar a Hegel. La característica peculiar, de principio, de este método de la historiología científica hay que buscarla, más bien en

---

[1] *Problemas filosóficos de la ciencia histórica*. M., 1969, pág. 95.

el propio *modo* de revelar y definir este fundamento general. Presupone escoger y estudiar una situación histórica determinada, "de rico desarrollo concreto", en relación con la cual este fundamento general tiene "significación completa". El fenómeno investigado (en nuestro caso la cultura) debe ser presentado en esta situación histórica en un aspecto más completo, más amplio (en relación con el pasado). Por eso el mismo servirá de "punto de cuento" peculiar para la definición de la "medida" del grado de la cultura de las épocas históricas precedentes. Sin embargo, para no convertirse en "sistema de cuento" absoluto con el carácter extrahistórico, la propia situación escogida debe convertirse en objeto de examen histórico (y por consiguiente crítico), debe ser comprendida en su especificidad, es decir desde el punto de vista de la situación subsiguiente que llega en su relevo. Así, por ejemplo, C. Marx habla del grado de la cultura, de la civilización de la sociedad burguesa en relación con las formaciones sociales que la antecedieron. Pero junto con esto descubre la estrechez cultural de esta sociedad en relación con el futuro desarrollo comunista. La sociedad burguesa interviene simultáneamente en tal enfoque como "sujeto" de la valoración cultural del desarrollo anterior y como "objeto" de tal valoración desde el punto de vista del desarrollo posterior. En la definición científico-histórica del fenómeno (en la definición del fenómeno como histórico, que es lo mismo) obligatoriamente debe tenerse en cuenta sus significaciones subjetiva y objetiva, que permiten comprender el lugar específico de este fenómeno en la sucesión del movimiento histórico, su relación con los restantes eslabones de la misma.

Es evidente que los diferentes estadios históricos no son equivalentes, no son equivalentes también en la relación cultural: se diferencian entre sí según el nivel de su desarrollo cultural y madurez. En tal calidad pueden correlacionarse, compararse entre sí según el determinado símbolo que se fija en un género específico de abstracción teórica, es decir, en el concepto "cultura". Dicha abstracción, que permite comparar, valorar y, por consiguiente, diferenciar estos estadios en determinada relación común para todos ellos, no puede ser obtenida antes de que estas diferencias no se manifiesten en su totalidad en el curso del desarrollo, antes de que reciban forma evidente de encarnación. Por esto, siendo producto de nivel bastante elevado del desarrollo histórico, esta abstracción teórica (como, por lo demás, cualquier otra) expresa cierto *resultado* común de este desarrollo. Caracterizando las abstracciones históricas a las que se refiere el concepto "cultura", C. Marx y F. Engels escribieron: "Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas"[1]. La significación de tal género de abstracciones consiste, pues, no en que ellas reemplazan la significación de la verdadera historia, sino solamente en que marcan aquellos puntos donde precisamente este conocimiento sólo debe comenzar. Fijando lo común en la historia, permiten

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 26.

extraer de ésta aquellas diferencias substanciales que deben venir a ser objeto de la "verdadera representación" del proceso histórico.

Pero, en fin de cuentas, ¿qué sirve de indicio general sobre cuya base se puede juzgar nivel y grado de desarrollo cultural de una época histórica concreta? ¿Qué constituye la "medida" común, el criterio de este desarrollo? ¿Qué aspecto universal, esencial e indispensable del proceso histórico en su conjunto es fijada por nosotros en el concepto "cultura"? Solamente escogiendo esto lo común se puede a continuación comprender aquello que en sentido cultural distingue una época histórica de otra.

En el aspecto más general la respuesta a estas preguntas ya la hemos dado: esa "medida" común es *el desarrollo del propio individuo como sujeto social de la actividad, como sujeto histórico.* ¿En qué consiste tal desarrollo? Como sujeto de la actividad el hombre cambia y transforma el mundo exterior, pero también cambia y se transforma a sí mismo. Evidentemente, el individuo puede transformarse en el proceso de la actividad solamente en calidad del participante directo en esta actividad. Además, la propia facultad del hombre de ser sujeto de la actividad en el proceso de desarrollo histórico adquiere un carácter cada vez más general, más *universal.* Cambiando y transformando el mundo circundante, creando el mundo rico y diverso de los objetos, el hombre, al mismo tiempo, cambia y desarrolla su propia capacidad respecto de la actividad. Este grado de universalidad, con el cual el hombre transforma el mundo circundante en objeto de su actividad y a sí mismo en su sujeto, forma también la verdadera "medida" de su desarrollo cultural, constituye en sí

el exponente más importante y substancial de su cultura general. En otras palabras, en la cultura está representado aquel aspecto indispensable del proceso histórico en su conjunto que lo caracteriza desde el punto de vista de la universalidad del hombre como ser práctico-activo.

Es evidente que la comprensión de la cultura como categoría histórica, que expresa el grado de universalidad práctico-activa del hombre, el nivel de su desarrollo como sujeto de la historia, puede ser alcanzado no por vía de la distracción de las condiciones reales de existencia del hombre —naturales y sociales—, sino solamente a través del establecimiento de su relación directa con estas condiciones, de la dependencia directa de ellas. La existencia *cultural* del hombre es inseparable, pues, de su existencia *natural y social*. La propia universalidad del desarrollo humano, que forma la "medida" real de su cultura, se manifiesta directamente en cuán capacitado es el individuo para transformar las condiciones naturales y sociales en condiciones de su existencia activa, en presupuestos objetivos de su existencia como sujeto de la historia.

Hablando sobre el grado de la cultura, la civilización de una época en comparación con otra, C. Marx tiene también en cuenta no los logros particulares de esta época en una u otra rama de la actividad, sino el nivel general de su desarrollo histórico, determinado por los parámetros tan importantísimos de la existencia humana, como son su *relación respecto de la naturaleza y su relación el uno respecto del otro*. En la medida en que tales relaciones adquieren verdadero carácter humano, el propio hombre se convierte en ser social y no en simplemente sujeto natural o de grupo (a semejanza del ani-

mal.). En esto consiste, exactamente, su desarrollo cultural.

Por lo mismo la naturaleza y la sociedad no son algo contrario a la cultura, privado de específico sentido cultural y significación. Por el contrario, el desarrollo de la cultura encuentra su expresión directa en el desarrollo de las condiciones naturales y sociales y de los presupuestos de actividad humana, en el carácter y las particularidades de la existencia natural y social del individuo como sujeto de esta actividad. La cultura representa *la unidad práctico-activa del hombre con la naturaleza y la sociedad, cierto modo de su existencia activa, natural y socialmente determinadas.*

Como condiciones indispensables de la actividad humana la naturaleza y la sociedad representan, al mismo tiempo, formas directas de manifestación de la existencia cultural de las personas. En esto consiste la *unidad de la cultura con la naturaleza y la sociedad,* la cual, sin embargo, es comprendida por el marxismo no en forma abstracta sino históricamente. La cultura no expresa en modo alguno cualquier unidad del hombre con la naturaleza y la sociedad, sino solamente la verdaderamente humana, en correspondencia con la existencia del hombre como ser práctico-universal. Tal unidad es el resultado del desarrollo histórico. El animal, se sabe, también se encuentra en unidad con la naturaleza, pero tal unidad tiene carácter natural y no cultural. En las etapas tempranas de la historia, la existencia del hombre estaba determinada en mucho precisamente por esa relación puramente natural con la naturaleza. A pesar de que el hombre desde el principio actúa como ser activo prácticamente (y en este sentido,

culto) su actividad al comienzo tenía carácter limitado. Esta limitación estaba condicionada por la estrechez de su relación respecto de la naturaleza, como asimismo respecto de los demás hombres. Se trata, pues, de la estrechez natural y social de su existencia práctica y, por consiguiente, cultural, en las etapas tempranas del desarrollo histórico. Semejante limitación, cuyo significado se examinará más adelante, caracteriza la existencia de los humanos durante toda su "prehistoria", que abarca todas las formas clasistas-antagónicas de la sociedad. La naturaleza y la sociedad durante este período se manifiestan no solamente como condiciones necesarias de la actividad del hombre en calidad de sujeto histórico, sino también como límites externos de esta actividad, que imponen al individuo un determinado modo de su existencia, que reducen rigurosamente los marcos y las posibilidades de su desarrollo como ser cultural. En esto se manifiesta la unidad y también la *diferencia* entre la cultura, de una parte, y la naturaleza y la sociedad, de otra. Tal diferencia expresa las formas limitadas (natural y socialmente) de la existencia humana en la historia.

Solamente en la etapa de la historia que C. Marx llamó *verdadera historia de la humanidad,* identificándola con la construcción de la sociedad comunista, la naturaleza y la sociedad pierden el carácter de marcos limitantes que reprimen el desarrollo humano. Se convierten en expresión adecuada de la existencia del hombre en calidad de sujeto de la historia, en manifestación necesaria de su relación creadoramente activa hacia el mundo, hacia otros hombres, hacia sí mismo. Aquí se descubre nítido el verdadero sentido general histórico de la cultura como de-

sarrollo universal y autodesarrollo del propio hombre, que se encuentra en unidad práctico-activa con la naturaleza y la sociedad. A diferencia de las etapas precedentes de la historia, en las cuales este desarrollo tenía carácter limitado desde el punto de vista natural y social, debido al cual la naturaleza y la sociedad resultan inadecuada forma de existencia de la cultura, en la etapa de la "historia verdadera" ellas coinciden directamente con el desarrollo universal del individuo, adquiriendo su auténtica significación cultural.

El sentido universal histórico de la cultura se pone de manifiesto realmente, de esta forma, sólo a medida que se desarrolla el propio hombre, a medida que su existencia natural y social resulta, al mismo tiempo, también su existencia en calidad de ser universalmente activo y capaz de autodesarrollarse universalmente. En correspondencia, la propia comprensión de la cultura como faceta universal, autónoma y específica del proceso histórico en su conjunto, resulta inseparable de la comprensión de la lógica general, del rumbo y de las etapas fundamentales de este proceso.

Capítulo III

LA CULTURA EN LAS FRONTERAS DE LA "PREHISTORIA" HUMANA

El contenido específico y la significación de la cultura en el proceso histórico puede ser descubierto mediante la definición de su real correlación con la naturaleza y la sociedad.

La necesidad de diferenciar cultura y naturaleza, de una parte, y cultura y sociedad, de otra, no significa, se comprende, que en la realidad estas esferas existan por separado, aisladas una de otra, en interrelaciones recíprocamente excluyentes. En su existencia histórica objetiva forman *un todo único e indisoluble,* que resista a la desmembración empírica y a la clasificación superficial. En calidad de tales se correlacionan una con otra no como "partes" de este un todo único, formándolo mediante una unión mecánica. La definición de su correlación real es imposible mediante la simple observación empírica, sino que exige el análisis teórico complejo, el trabajo del pensamiento abstracto. La complejidad de tal análisis consiste en que la cultura no puede ser identificada ni con la naturaleza y la sociedad, ni contrapuesta a ellas como realidad totalmente específica e independiente.

El problema de la correlación entre naturaleza, sociedad y cultura puede ser resuelto solamente como *problema de contenido histórico,* es decir, conforme a la lógica objetiva del propio proceso histórico. La diferencia entre ellas puede ser fijada sólo en las fronteras de su unidad inmediata, la cual se descubre como *integridad del desarrollo histórico.* Comprendida en forma materialista, la historia precisamente es la realidad inicial originaria, que contiene en sí el fundamento objetivo para diferenciar estos aspectos substanciales de la historia humana. Lo último es importante no en sí mismo, no está condicionado por exigencias formales del conocimiento en diferenciación externa y en simple definición de conceptos (aunque la significación metodológica de ta tarea tampoco se la puede negar), sino, ante todo por el deseo de comprender el propio carácter de transformación histórica y desarrollo, de comprender la dirección y el sentido del movimiento histórico en su conjunto.

Precisamente el deseo de comprender la "historia de los hombres", de descubrir el fondo de su regularidad, de revelar la compleja dialéctica del tránsito de un período histórico al otro, está dictado en el marxismo por la necesidad teórica de extraer la cultura como categoría particular y específica del materialismo histórico.

1. Naturaleza y cultura

De costumbre la cultura es destacada en calidad de faceta particular de la realidad, ante todo, en relación con la naturaleza. En este sentido la dife-

rencia entre naturaleza y cultura es inicial para todas las representaciones tradicionales sobre la cultura en la historia del pensamiento social.

A primera vista, la frontera entre naturaleza y cultura puede ser observada directamente, como algo demasiado evidente y comprensible para cada uno: naturaleza es todo lo que surgió y existe por sí mismo, por vía natural, independientemente de la voluntad y deseos de los hombres; cultura es aquello que ha sido creado, elaborado, perfeccionado por el hombre, acomodado por él para sus necesidades y exigencias. La diferencia entre naturaleza y cultura es la diferencia entre lo crecido naturalmente y lo artificialmente formado, entre los frutos de la tierra (y más ampliamente, del mundo material) y los resultados de la actividad humana. Semejante representación se enraizó sólidamente en la conciencia de los hombres.

Por cierto, la diferencia entre naturaleza y cultura es evidente, salta a la vista. Al definir en concreto la cultura no encontraremos analogía directa ni en el mundo físico ni animal (incluso la presencia de alguna semejanza en la conducta de los animales y el hombre). Sin embargo, el hecho de subrayar unilateralmente sólo esta diferencia engendra la representación dualística del mundo, lo divide en dos sustancias independientes, la natural y la no natural, entre las que no se observa ningún nexo de unión; la naturaleza se expulsa de la historia, resulta fuera de los marcos del conocimiento histórico. Y como resultado, escribieron C. Marx y F. Engels, "De este modo se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza...

engendra la antítesis de naturaleza e historia"[1].

La constatación de una sola diferencia entre naturaleza y cultura fija sólo el *resultado* general del desarrollo histórico, desatendiendo su propio *proceso* durante el cual surgió esta diferencia. En los marcos de tal interpretación esa diferencia solamente es postulada y no se explica, no se deduce de la causa que la engendró. La cuestión sobre su *precedencia* queda sin resolver. Y es poco probable su solución (si, por supuesto, no nos aferramos al punto de vista del dualismo), si no tomamos en consideración el *nexo* entre naturaleza y cultura, su determinada *unidad*. Pues la cultura no solamente se diferencia de la naturaleza, sino que la presupone, se encuentra en determinada interrelación con ella. La naturaleza no sólo antecede a la cultura en el tiempo, sino que constituye condición permanente y necesaria de su existencia posterior y su desarrollo. Por ello la frontera entre naturaleza y cultura no es absoluta sino relativa, no las contrapone una a otra, sino las distingue entre sí en los marcos de una unidad más amplia, en los marcos de la integridad que las relaciona.

Los investigadores en mayoría coinciden en que la correcta comprensión de la correlación entre naturaleza y cultura puede ser alcanzada sólo mediante el análisis del proceso histórico. Pues, precisamente en la historia humana la naturaleza se convierte en condición indispensable del desarrollo social y, por consiguiente, del desarrollo cultural. En el proceso histórico, escribieron C. Marx y F. Engels, "las dos

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideologia Alemana. Obras*, t. 3, pág. 38.

son inseparables (la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. —*V. M.):* mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan mutuamente"[1].

En la cultura el hombre está representado no como ser natural ni sobrenatural, sino como ser que *se desarrolla históricamente,* es decir, en el plano no sólo de su diferencia de la naturaleza, sino también de su relación con ella. Esto se comprende por cuanto la propia historia es la historia de la relación del ser humano con la naturaleza, la historia de la transformación y desarrollo de esta relación. Encontrándose, de una parte, en situación de dependencia directa de la naturaleza, partiendo de ella y necesitándola, el hombre, al mismo tiempo, vence constantemente esta dependencia, subordina la naturaleza a sí mismo, la pone al servicio de sus propios fines. En el proceso de tal transformación de la interrelación del hombre con el mundo natural por primera vez aparece la frontera entre naturaleza y cultura.

En este sentido la cultura no suprime significación de naturaleza para el individuo, no liquida su relación hacia ella, y se revela por sí misma como *forma específica para el hombre de su nexo con la naturaleza, de su unidad con ella.* La cultura es la *relación humana hacia la naturaleza,* que surge y se descubre completamente en el curso de la historia.

Se comprende, no cualquier relación del hombre con la naturaleza, como se observa directamente en la historia, puede ser caracterizada como verdadera "relación humana" y, de ahí, como cultura. En los

[1] Ibídem, pág. 16.

niveles tempranos de la historia tal relación se realiza en forma aún demasiado cargada de la herencia del pasado prehistórico. Incluso en las condiciones contemporáneas la "relación humana con la naturaleza" no siempre coincide con la relación de cada persona con la naturaleza. En esta relación la cultura no expresa cualquier relación empírica y, por lo tanto, siempre particular del hombre con la naturaleza, sino su relación *general* (importante para toda la sociedad), que se corresponde con la existencia general (y no la históricamente limitada y transitoria) del hombre en la historia.

Está claro que la naturaleza no se excluye del conocimiento histórico, por el contrario, existe como uno de sus objetos más importantes. En los marcos de este conocimiento es examinada y analizada no por sí misma (como en las ciencias naturales), sino solamente en su significación humana específica, por cuanto está incluida en el proceso histórico. Objeto del conocimiento histórico es, por lo mismo, el proceso del desarrollo de *relaciones entre los humanos,* cambiante en el desarrollo histórico, su relación recíproca que hace posible el propio hecho del surgimiento y existencia de la cultura, y no la naturaleza prehistórica, que existe por sí, independiente del hombre, ni el hombre como extranatural o sobrenatural.

¿En qué consiste esta relación humana específica (cultural) con la naturaleza?

La naturaleza es el punto de partida del desarrollo humano. El individuo pertenece a la naturaleza, es parte de la naturaleza no solamente en el sentido de que representa el producto directo de su evolución orgánica, sino porque permanentemente y en

grado creciente la *necesita* como condición necesaria de su existir. Esta necesidad humana profundísima de la naturaleza le obliga a tomar en consideración sus exigencias ."El hombre *vive* de la naturaleza. Esto significa que la naturaleza es su *cuerpo,* con el cual el hombre debe quedarse en proceso de constante comunicación para no morir. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre esté indisolublemente ligada con la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza está indisolublemente ligada consigo misma, ya que el hombre es parte de la naturaleza"[1].

En los marcos de la historia la naturaleza siempre se encuentra en determinada unidad con el hombre; ella, como señalaron C. Marx y F. Engels, "... ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época. . ."[2].

En este sentido el individuo siempre tiene ante sí "la naturaleza histórica y la historia natural"[3], es decir, la naturaleza como hecho de su desarrollo histórico. El problema, pues, no consiste en fijar esta unidad del hombre con la naturaleza, la cual "siempre ha consistido en la industria", y sí en *descubrir el carácter cambiante de esta unidad,* las formas específicas de su manifestación en las diferentes etapas de la historia.

C. Marx señaló que la naturaleza tiene para el hombre dos significaciones: como "riqueza natural

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. Obras, t. 42, pág. 92.

[2] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 43.

[3] Ibídem.

de los medios de vida" (suelos fértiles, abundancia de peces, de animales en los bosques, etc.) y como "riqueza natural de los medios del trabajo" (cataratas en movimiento, ríos navegables, madera, metales, carbón, etc.). "En los comienzos de la civilización es fundamental y decisiva la primera clase de riqueza natural; al llegar a un cierto grado de progreso, la primacía corresponde a la segunda"[1].

La naturaleza, por consiguiente, actúa, ante todo, como abastecedor natural de todos los "medios de vida" necesarios al hombre. Pero a diferencia del animal, que siente la necesidad de la naturaleza solamente como fuente de "medios de vida", el hombre necesita la naturaleza no solamente comc ser físico, sino como ser *activo, trabajador y productor*. Necesita la naturaleza ante todo como fuente de "medios de trabajo". Precisamente esto determina su relación humana específica con la naturaleza. Semejante género de necesidad de la naturaleza corresponde, según C. Marx, a los niveles más elevados de cultura.

La unidad con la naturaleza, que hace posible la existencia de la cultura, se expresa en el proceso del trabajo. Sin embargo, esta unidad se convierte en fuente de surgimiento y desarrollo de la cultura sólo en el caso en que adquiere carácter de unidad social y no natural, es decir, cuando se realiza en el proceso del trabajo social.

En este sentido es oportuno recordar la observación de C. Marx al primer párrafo del *Programa de Gotha,* donde estaba escrito que "el trabajo es la

---

[1] C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 521.

fuente de cada riqueza y de cada cultura". C. Marx comenta así esta afirmación: "El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre"[1]. Dice Marx más adelante: "...y sólo es cierta si se sobrentiende que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos"[2]. En otras palabras, el trabajo constituye la fuente de la riqueza y la cultura solamente en unidad con la naturaleza, con la "fuente primaria de todos los medios y objetos del trabajo". En la sociedad burguesa los últimos no pertenecen al obrero, y sí al capitalista. Por eso Marx llama "frase burguesa" a cualquier intento de examinar el trabajo fuera de sus condiciones materiales, pues de esta forma se vela el hecho de dependencia del trabajo de aquellos a quienes pertenecen estas condiciones, se vela la forma social en la cual los últimos se unen con el trabajo. "Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural;* pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo"[3].

[1] C. Marx *Crítica del Programa de Gotha.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 19, pág. 13.
[2] Ibídem.
[3] Ibídem.

Si se puede unir el trabajo con sus condiciones materiales tan sólo en la sociedad, esto significa que no es por sí mismo un simple "gasto de fuerza de trabajo", sino que el trabajo social es la fuente de riqueza y cultura. El trabajo aislado, según Marx, puede crear solamente valores de consumo, pero "no puede crear ni riqueza ni cultura"[1]. De allí, Marx propuso la redacción del párrafo del programa: "El trabajo sólo es fuente de riqueza y de cultura como trabajo social" o, lo que es lo mismo, "dentro de la sociedad y a través de ella""[2].

La unidad del hombre con la naturaleza en el proceso de trabajo, la asimilación por él de la naturaleza como "medio de vida" ("intercambio de sustancias entre el hombre y la naturaleza") constituye así la general premisa natural de la existencia del individuo como ser vivo, físico, en toda la extensión de su evolución histórica. Semejante y aún más *"natural" unidad* demuestra que el individuo es parte de la naturaleza y por ello necesita de ésta como condición natural de su existencia. En todos los niveles de su desarrollo histórico el hombre siempre está precisado a producir continuamente los medios de vida que le son necesarios, crear los objetos de consumo, las cosas con cualidades útiles para él. Desde este punto de vista, el trabajo que crea valores de uso forma una base natural eterna de todo el desarrollo social: "el reino de la necesidad natural". "Como creador de valores de uso, es decir como *trabajo útil,* el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las for-

[1] Ibídem.

[2] C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 51.

mas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebirían el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana"[1].

Como simple capacidad humana de producir los medios de existencia necesarios, el trabajo no contiene en sí mismo nada específicamente social (es decir, tampoco cultural). En calidad de creador de valores de consumo, de objetos útiles para sí, "el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, haciendo que la materia cambie de forma"[2]. "En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda"[3]. En este sentido, el trabajo, cualquiera que sea el nivel histórico de desarrollo, representará siempre la necesidad natural de la existencia humana. "Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural..."[4] El trabajo como "necesidad natural", como condición

[1] Ibídem.
[2] Ibídem, págs. 51-52.
[3] Ibídem, pág. 188.
[4] C. Marx. *El Capital*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 25, p. II, pág. 387.

de "conservación y reproducción de la vida" no constituye aún el criterio diferenciador entre el hombre salvaje y el civilizado.

En el proceso del trabajo el individuo crea, sin embargo, aquello que directamente necesita (la parte natural del trabajo), pero también aquello que necesitan otros. En otras palabras, produce no sólo su vida física, sino la vida "ajena", la vida de otros que con él se encuentran en determinada comunidad histórica. De este modo, produce *su relación con otros*, la propia "forma de comunicación" que hace posible una u otra unión social humana. Su trabajo posee, de tal forma, significación como producción de la vida *social* y no solamente y no tanto como producción de la vida física. Aquí se manifesta ya no el aspecto natural, sino el aspecto social del trabajo que conjuntamente con el primero determina su "doble carácter."

El hombre como ser que produce su relación social con otros, también necesita de la naturaleza. Esta, sin embargo, adquiere una significación completamente especial (ya no natural, sino social, cultural). En este caso el individuo se apropia de ella como condición de su vida social, como "medio de trabajo" y no como medio de su vida física. La unidad social de la persona con la naturaleza en el proceso de trabajo representa por lo mismo la apropiación por ella de la naturaleza como condición objetiva y subjetiva de la producción.

Transformando el cuerpo natural en objeto o instrumento de su actividad (medio de producción), el hombre le da carácter de condición objetiva de trabajo. Junto con ello transforma en condición de trabajo no sólo la naturaleza exterior, sino su pro-

pia naturaleza, su capacidad natural condicionada para el trabajo. La última está presente en el proceso de producción con diferentes formas de cooperación y de división del trabajo, con determinada combinación social (condiciones subjetivas de producción). Los modos de esta combinación pueden cambiar en el curso del desarrollo histórico (en dependencia del desarrollo de las condiciones objetivas de producción), pero en todo caso representan la forma de apropiación social por el hombre de su propia fuerza natural, de la fuerza física.

Esta relación humana específica con la naturaleza, en que la naturaleza se convierte en condición de su existencia social y no en simple condición física de existencia humana, en medio necesario de descubrimiento y afirmación por él de su esencia social, es la que C. Marx consideró como *la muestra* más importante *de la cultura del hombre.* C. Marx escribió: "en cuánto se ha convertido en naturaleza para el hombre la esencia humana, o cuánto la naturaleza se ha hecho esencia humana del hombre... se puede... juzgar el nivel de la cultura general del hombre"[1].

En la cultura, por lo mismo, está representado el aspecto social del trabajo, lo que significa el aspecto social de la relación del hombre respecto de la naturaleza, la forma social en que se apropia de la naturaleza, tanto exterior como la propia, surgida, formada y desarrollada paulatinamente a lo largo de la historia. Aquí se manifesta la auténtica diferencia histórica entre la naturaleza, como condición natural

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 115.

de la existencia del hombre como ser físico, y la cultura como "naturaleza humanizada", como naturaleza socialmente formada y apropiada, es decir, naturaleza como condición de existencia social del hombre. Tal diferencia no es resultado de la división puramente formal de conceptos, sino consecuencia objetiva del propio movimiento histórico. ¿En qué, realmente, consiste esta diferencia?

Ya en *La Ideología Alemana,* C. Marx y F. Engels resaltaron en la evolución histórica de la humanidad dos etapas importantísimas, una de las cuales se basa en "los instrumentos de producción naturalmente surgidos", y la otra en "los instrumentos de producción creados por la civilización". "En el primer caso, cuando se trata de un instrumento natural de producción, los individuos se ven subordinados a la naturaleza; en el segundo caso, a un producto de trabajo"[1]. El desarrollo histórico de la humanidad (en cualquiera de sus posibles subdivisiones en períodos) sigue la línea de la mayor liberación de los hombres de su dependencia primaria natural (o natural) y de su incorporación a tal relación social que se realiza por medio de los resultados del trabajo humano conjunto.

Se comprende, tal tesis no hace falta interpretarla en el espíritu de que la dependencia de los hombres de la naturaleza en los niveles tempranos de la historia excluye importantísimas características de la existencia social del hombre tales como el trabajo, las relaciones de producción (y más ampliamente, las sociales), etc. Por el contrario, C. Marx subrayó

[1] Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 65.

con insistencia: "Incluso allí, donde los objetos elaborados es necesario sólo *encontrarlos, descubrirlos,* muy pronto esto comienza a exigir del individuo la tensión de fuerzas, el trabajo (como durante la caza, la pesca, el pastoreo) y la producción (es decir, el desarrollo) en el sujeto de ciertas capacidades. Y luego tal situación, en la cual los hombres pueden tomar lo que se tiene, sin recurrir a ningún instrumento (es decir, ya a los productos del trabajo, destinados para la producción), sin cambinar las formas de aquello que se tiene en existencia (y tal tipo de cambio se realiza incluso en el pastoreo), etc., tal situación pasa muy rápidamente y en ningún lugar puede considerarse situación normal de las cosas, incluso en el estado primitivo"[1]. La historia de la humanidad siempre en este sentido es la historia de los hombres, quienes realizan activamente el proceso de producción de su vida material. Se trata solamente de que la actividad de producción del hombre en los niveles tempranos de la historia está limitada por las *condiciones de trabajo,* las cuales tienen aún el origen no *histórico* sino *natural.*

Caracterizando "las formas que precedieron a la producción capitalista"[2], C. Marx señaló que en todas estas formas "la condición objetiva principal del trabajo no es el *producto* del trabajo, sino la *naturaleza* encontrada mediante el trabajo. De una parte, se tiene presente un individuo vivo, de otra, la tierra como condición objetiva de su reproducción"[3]. Estas condiciones existen incluso antes e in-

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, págs. 481-482.

[2] Ibídem, págs. 461-508.

[3] Ibídem, pág. 473.

dependientemente del trabajo, no fueron creadas por el trabajo, constituyen su *premisa* y no su resultado. "...Las condiciones primarias de producción actúan como premisas naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor;* precisamente así como su cuerpo vivo, reproducido y desarrollado por él, creado al inicio no por él sino que es *premisa* de él mismo; la existencia (corporal) de él mismo es aquella premisa natural que no fue creada por él"[1]. En la etapa precapitalista de la historia el individuo estaba obligado a actuar en circunstancias dadas a él como premisas naturales independientes de él mismo. La existencia del hombre en estas condiciones implica un doble carácter: de una parte, ya desde el mismo principio de la historia se presenta como ser activo, de otra, aún no se ha separado de las condiciones naturales de su existencia, en determinado grado pertenece a estas condiciones. El hombre, según C. Marx, existe aquí "subjetivamente en calidad de sí mismo, y objetivamente en estas condiciones naturales inorgánicas de su existencia"[2].

Analizando las condiciones naturales del trabajo en las etapas tempranas de la historia, C. Marx investiga, al mismo tiempo, aquella forma limitada en la que se presenta la actividad humana, la propia existencia del individuo como sujeto de esta actividad. "Estas *condiciones naturales de existencia,* con las que él (el productor.—*V. M.)* se relaciona como con un cuerpo inorgánico que le pertenece, actúan en dos formas: 1) subjetivamente y 2) objetivamen-

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 478.
[2] Ibídem, pág. 480.

te"[1]. En otras palabras, la actividad del individuo, en lo subjetivo y lo objetivo, está predeterminada por las puras condiciones naturales. Como sujeto de la actividad el hombre depende, en primer lugar, del colectivo integrado naturalmente (gens, tribu, comunidad), que todavía lleva en sí en grado significativo la impronta de la procedencia de manada. El colectivo es no tanto resultado como premisa natural de la actividad laboral de los individuos, una de las condiciones naturales de la producción. Precisamente su existencia conjunta, su, según C. Marx, "comunidad natural" hace posible su actividad productiva. "Una de las condiciones naturales de la producción para el individuo vivo es su pertenencia a cualquier *colectivo natural formado:* tribus, etc. Esto, por ejemplo, constituye ya condición para el desarrollo de su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva es posible solamente en esta condición"[2].

De la comunidad de los hombres surgida naturalmente brota otra relación que C. Marx examina también como condición aún natural (objetiva) de producción, y precisamente como relación de colectivo (lo que significa de cada uno de sus miembros) con las condiciones naturales de su trabajo (ante todo con la tierra), así como con las propias y que le pertenecen directamente en calidad de su cuerpo inorgánico. Esto es precisamente la unidad directa del hombre (no la lograda por medio del trabajo) con las condiciones inorgánicas de su existencia, o, utilizando la expresión de C. Marx, "la unidad natural del trabajo con sus premisas mate-

[1] Ibídem, pág. 478.
[2] Ibídem, pág. 481.

riales"[1]. La apropiación de la tierra por los hombres, su propiedad común sobre la tierra, no se realiza en estas condiciones por intermedio del trabajo, sino precede al trabajo como su premisa[2]. La tierra pertenece al individuo no porque es trabajada por él, es decir, no como resultado de su actividad, sino porque ella constituye la condición natural de su existencia como miembro de la tribu o comunidad. En calidad de miembro de la tribu él se relaciona con la tierra, así como se relaciona en calidad de individuo con su propia piel, órganos de los sentidos, etc., dados a él por la naturaleza[3].

Así, en el análisis marxista de las formas precedentes a la producción capitalista, hemos extraído aquello que es lo principal desde el punto de vista del tema que nos interesa: el papel predominante en las formas precapitalistas de producción del elemento natural (es decir, aún no transformado históricamente), dado directamente (antes del trabajo) al individuo como condición subjetiva y objetiva de su trabajo.

La situación de "unión natural" del individuo con las premisas naturales de su producción es el punto de partida de la historia. Sin embargo, C. Marx descubre los síntomas de este estado (en una u otra de sus modificaciones) en el enorme lapso histórico existente hasta la definitiva afirmación del modo burgués de producción.

La existencia de los hombres en estas condiciones depende, por una parte, de la tierra y de una serie de otros fenómenos naturales o, según la termino-

[1] Ibídem, pág. 461.
[2] Ibídem, pág. 473.
[3] Ibídem.

logía marxista, del "instrumento natural de producción..."[1], por otra, de los colectivos constituidos en forma natural, incluyendo la comunidad, la cual resulta la forma más característica de trabajo agrícola para las sociedades precapitalistas (exactamente igual que la cooperación manufacturera y fabril constituye forma específica de organización del trabajo industrial).

La época vinculada con la apropiación de los productos elaborados de la naturaleza, y por consiguiente, con el dominio del trabajo apropiador (caza, pesca, recolección, pastoreo, etc.), es la época de dependencia todavía directa del hombre de las fuerzas de la naturaleza. En esta etapa la naturaleza "se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado..."[2] Tal período fue llamado por F. Engels prehistoria de la cultura[3], y C. Marx lo llamó grado inicial embrionario de su desarrollo. Sin embargo, incluso en esta etapa los individuos estaban obligados a utilizar el instrumento de trabajo, a cambiar la forma de aquello que existía. Igualmente, su relación con la naturaleza desde el comienzo lleva sobre sí el sello de la actividad social (lo que significa, cultural), a pesar de que tenía carácter limitado.

En el estadio de desarrollo y amplia difusión de

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 65.

[2] Ibídem, pág. 29.

[3] Así se titula un capítulo en el trabajo de F. Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* C. Marx y F. Engels. Obras, t. 3, págs. 28-33.

la agricultura, "de esta forma inicial de producción" (con ella C. Marx relaciona la sociedad asiática, antigua y feudal), predomina el elemento natural en las condiciones de trabajo[1]. Actúa tanto en sentido de identidad directa del individuo trabajador con el colectivo formado naturalmente (comunidad), como en sentido de propiedad colectiva sobre la tierra, expresando la "unidad natural" del productor con las condiciones objetivas de su producción. Esta "unión directa" del productor con las condiciones naturales de producción se expresa y complementa, sin embargo, con las relaciones de dependencia personal y subordinación (esclavitud, servidumbre), las cuales de hecho reducen al productor a las condiciones inorgánicas de la producción. "... El trabajador, tanto en forma de esclavo como de siervo existe en calidad de *condición inorgánica* de la producción en una misma fila con las demás especies de la naturaleza, junto al ganado, o constituye un apéndice de la tierra"[2]. Estas relaciones, según Marx, constituyen la revelación social de la limitación natural del hombre como productor.

Por cuanto ya en la situación dada el hombre actúa como sujeto de la actividad, esta situación puede examinarse como determinado estado cultural de la humanidad. Sin embargo, por cuanto la actividad del hombre está limitada por las condiciones de la producción que constituyen la premisa del trabajo y no resultado, es decir, aún puras condiciones naturales, se puede hablar de *limitación natural de*

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, p. I, pág. 44.

[2] Ibídem, pág. 478.

ese estado cultural. Se puede decir en otra forma: el hombre es "culto" en la medida de su unidad activa con la naturaleza e "inculto" en la medida de su unidad "directa" con ella (no por intermedio del trabajo), en la medida de su "unión natural" con las condiciones de la producción.

Al mismo tiempo, tal nivel de desarrollo social está representado por una suficiente cantidad de ricos y diversos objetos de la cultura material y espiritual. Aquí no hay contradicción, por cuanto el criterio del desarrollo cultural lo forma en este caso no la simple fijación cuantitativa de los resultados empíricamente evidentes de la actividad humana, sino la *precisión cualitativa de las relaciones del hombre con la naturaleza en el proceso de esta actividad*.

¿Cómo se manifiesta concretamente la limitación del estado cultural en dicha etapa del proceso histórico?

En primer lugar, el desarrollo cultural limitado por los marcos de las condiciones locales, tiene carácter *local* (limitado en espacio). En carácter local del desarrollo se explica, según Marx, por el hecho de que el modo de unión de los hombres en el proceso del trabajo lo constituye la vinculación familiar, tribal, territorial, con ausencia del sistema general socialmente desarrollado de intercambio de productos del trabajo.

En segundo lugar, a este desarrollo le es característico el *tradicionalismo*. Por cuanto las condiciones objetivas de existencia del individuo son las premisas naturales (no creadas por el trabajo), el trabajo tiene aquí carácter de simple reproducción, de repetición sobre la base anterior: el elemento

natural, como regla, solamente se reproduce en la calidad anterior, sin someterse a cambios esenciales. "En todas estas formas la base de desarrollo es la *reproducción* de relaciones dadas de antemano del hombre aislado (formadas naturalmente en uno u otro grado o surgidas históricamente, pero convertidas en tradicionales) con su comunidad, y la existencia para él *determinada, predeterminada* y *objetiva,* tanto en sus relaciones con las condiciones de trabajo como en sus relaciones con sus compañeros de trabajo, con los de la misma tribu, etc., debido a lo cual esta base tiene desde el mismo comienzo un carácter limitado..."[1] La relación de los hombres con la naturaleza, como sus relaciones entre sí, tienen, de esta forma, carácter que se repite permanentemente y por lo tanto estancado. "Es ley de los modos precapitalistas de producción — escribía V. I. Lenin,— el repetir el proceso de producción en la escala anterior, sobre la base técnica anterior: así es la economía de los terratenientes basada en la prestación personal, la economía natural de los campesinos, la producción artesana de los industriales... Las unidades económicas podían existir durante siglos con los viejos modos de producción, sin cambiar de carácter ni de magnitud..."[2] Es importante señalar que el tradicionalismo, como rasgo específico de todo el sistema de vida en las formaciones precapitalistas, constituyendo la consecuencia directa de la predominancia del elemento natural en la actividad vital de los hombres, caracteriza no un

---

[1] Ibídem, pág. 475.

[2] V. I. Lenin. *El desarrollo del capitalismo en Rusia. O.C.,* t. 3, pág. 57.

tipo de cultura especial e independiente, sino solamente la *etapa primaria* de su desarrollo.

En tercer lugar, en esta etapa de desarrollo cultural está ausente el principio *individual* desarrollado. "... Aquellos antiguos organismos sociales de producción... se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud"[1] "En calidad de primera gran fuerza productiva actúa la propia comunidad..."[2]. Ya que en esta etapa el hombre "actúa como *ser genérico, ser tribal, como animal de manada*"[3], el carácter impersonal de su actividad solamente expresa la limitación natural de su existencia. "Aquí, en los marcos de determinado círculo, puede tener lugar un desarrollo significativo. Es posible la aparición de grandes personalidades. Pero aquí es inconcebible el libre y completo desarrollo ni del individuo ni de la sociedad, ya que tal desarrollo se encuentra en contradicción con las relaciones iniciales [entre el individuo y la sociedad]"[4].

La limitación natural del desarrollo del hombre (localismo, tradicionalismo, principio individual no desarrollado) en las etapas precapitalistas de la historia se extiende en igual grado tanto a la actividad material como a la espiritual. La limitación de las relaciones de los hombres con la naturaleza y de unos

---

[1] C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 89.

[2] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1957-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 485.

[3] Ibídem, pág. 486.

[4] Ibídem, pág. 475.

con otros en el proceso del trabajo encuentra su *expresión ideal* en sus puntos de vista y representaciones. "Esta limitación real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos"[1]. La mitología como producto de fantasía colectiva en la cual el condicionamiento natural de la existencia humana adquiere elaboración "artística inconsciente" y encarnación, es el lado ideal de aquel estado histórico en que el hombre se encuentra aún en dependencia directa de las fuerzas de la naturaleza. "Cualquier mitología vence, subordina y transforma las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y con la ayuda de la imaginación; ella desaparece, consecuentemente, con la llegada del dominio de la realidad sobre estas fuerzas de la naturaleza"[2]. En la conciencia mitológica del pasado, así como en la artística y filosófica surgidas sobre su base, la limitación natural del hombre (tanto de su existencia objetiva como de la subjetiva) se presenta en aspecto de dominio de lo general, lo "genérico", lo extrapersonal sobre lo particular, lo aislado, lo individual. El hombre resulta simple instrumento en manos de lo común, representado en la imagen de dioses, fuerzas impersonales cósmicas, destino mundial, Estado, etc. El desarrollo de la conciencia social en este período incluso en los modelos más elevados (por ejemplo, en el arte antiguo) demuestra que el hombre se encuentra en aquel nivel de cultura que corresponde a su relación limitada con la

---

[1] C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 89.

[2] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 47.

naturaleza y, por lo tanto, al desarrollo limitado de su principio individual, personal.

Incluso en un modelo tan elevado de la cultura espiritual del pasado como es la tragedia griega, A. Lósev, investigador soviético de la cultura antigua, ve justamente una expresión artística peculiar de limitación y retardo del principio individual. A pesar de que la tragedia griega, observa, pudo florecer sólo en época de extraordinario desarrollo del individuo, cuando la equilibrada épica extrapersonal hacía ya tiempo había dejado de ser la percepción del mundo, la tragedia, sin embargo, es impersonal en lo fundamental. "La base de su extrapersonalidad radica en que el impulso principal activo aquí es la fatalidad, *impersonal* y *ciego destino,* en cuyas manos la personalidad humana resulta sólo un instrumento mecánico. En este ejemplo se puede ver claro que incluso la época del florecimiento de la personalidad en realidad era en Grecia continuidad de la antigua concepción del mundo, plástica, corporal e impersonal... Esta impersonalidad, esta frialdad extrapersonal, se encuentra en las cosmogonías presocráticas y en las lecciones de Platón sobre las ideas, en la concentración en sí mismo del epicureísmo y en el sabio placer y la "ataraxia" de los escépticos, en la "apatía" de los estoicos y en la "sabiduría" de los neoplatónicos. Todo esto son tipos, estilos, épocas, períodos, estadios, infinitamente diferentes, pero en su fondo está lo mismo: la concepción antigua del mundo, plástica y extrapersonal"[1].

---

[1] A. Lósev. *La historia de la estética antigua (clásica temprana),* M., 1963, págs. 63-64.

De este modo, en todas las formas preburguesas de sociedad, donde la agricultura predomina, la producción social está basada en la "unidad directa" del productor con las condiciones (objetivas y subjetivas) de su trabajo, es decir, en la unidad lograda por la relación natural del individuo con esas condiciones, con la relación existente antes del trabajo en calidad de su premisa natural, y no por el trabajo. Precisamente en esto consiste la limitación natural de la producción social y del propio individuo como sujeto de la actividad en esa etapa histórica. Se expresa en la limitación cultural de esta época (tradicionalismo, ausencia de iniciativa individual, carácter local del desarrollo) que se da a conocer tanto en el nivel de actividad práctico-material como en el nivel de la conciencia.

Semejante limitación no cambia, se suprime, ni el carácter social de la producción, ni su papel determinante en el desarrollo histórico. Se trata solamente de que este carácter y este papel están limitados por aquellas circunstancias naturales que aún no han sido transformadas hasta el final por el hombre y, por lo tanto, conservan su relación inicial con los procesos naturales. En la etapa dada de desarrollo social el hombre encuentra estas circunstancias como circunstancias producidas directamente por la naturaleza, y por esto se relaciona con ellas como con las premisas naturales dadas a él antes del trabajo, en forma natural (a manera de como le fueron dados su propio cuerpo, el cabello, los dientes, etc.).

Solamente en la etapa de desarrollo industrial, al que se subordina paulatinamente la agricultura, sale a primer plano la dependencia del hombre en

el proceso de trabajo no ya sólo de las *condiciones* naturales, y sí de las *históricamente formados,* de los "instrumentos de producción creados por la civilización", es decir, de los resultados del trabajo precedente. En esta situación "el elemento históricamente creado" asume significado de condición general de la producción social. Uniéndose a este elemento en el proceso de la actividad laboral, el hombre resulta relacionado con otros hombres mediante el intercambio de actividad y no a través de la comunidad surgida naturalmente, a través de la utilización de la actividad "ajena" en calidad de elemento material de la actividad propia. Las relaciones entre los hombres se manifiestan, por lo tanto, como consecuencia directa del trabajo, se realizan por intermedio del trabajo, constituyen su resultado. Pero esto significa que el carácter social del trabajo se libera totalmente en esa etapa de su limitación natural pasada y asume forma de manifestación general, universal.

En la estructura de producción donde el elemento históricamente formado tuvo significación decisiva, *la relación del hombre con la naturaleza se presenta directamente como su relación con otros hombres, como relación social.* Su relación con la naturaleza en tales situaciones deja de tener carácter de unidad (unión) directa con ella, para llegar a ser "unidad activa", condicionada del todo por el propio hecho de su existencia en la sociedad. La propia naturaleza se da al hombre en forma de resultado conjunto de la actividad humana, es decir, en forma socialmente transformada, y no directamente. Por eso la relación del hombre con la naturaleza se presenta aquí de comienzo a fin en forma de re-

lación social, en la que los individuos se relacionan entre sí por los lazos de la actividad realizada conjuntamente (socialmente) y no por lazos de parentesco o cualquier otra comunidad formada de modo natural.

Precisamente en *esa etapa de la historia, en la cual tal relación alcanza desarrollo general (universal), se presenta por primera vez la diferencia objetiva entre naturaleza y cultura.* El sentido de esta diferencia es suficientemente concreto: en él se fija la diferencia entre las dos formas históricas específicas de relación recíproca del hombre con el ambiente natural. En el primer caso, el hombre actúa aún en determinada medida como elemento del medio natural, aún no separado del todo ("unidad directa"), en el segundo, la naturaleza en su forma transformada resulta un elemento del ambiente humano (creado por el hombre), o elemento directamente cultural ("unidad activa"). En la cultura, por lo tanto, está presente el *carácter general, específico precisamente para el individuo de su relación con la naturaleza,* que lo eleva sobre las particularidades de su existencia puramente natural y que coincide directamente con su existencia como sujeto social de actividad.

Tal diferenciación entre naturaleza y cultura no persigue en absoluto el objetivo de establecer fronteras entre "lo biológico" y "lo extrabiológico", entre "lo innato" y "lo formado durante la vida", entre "lo heredado" y "el ambiente", etc. En general, cualquier intento de presentar la cultura como algo completamente "diferente" respecto de la naturaleza, como esfera absolutamente extranatural, o supernatural de la existencia humana, es ajeno a la cues-

tión planteada. No existe ninguna diferencia sustancial entre naturaleza y cultura. La diferenciación entre naturaleza y cultura anteriormente señalada tiene sentido sólo *dentro de la existencia histórica del hombre,* muestra las diferentes formas de su interacción con el entorno. En otras palabras, esta delimitación tiene carácter histórico y no absoluto; expresa no una doble naturaleza en el hombre, sino su naturaleza históricamente cambiante y en desarrollo.

El paso hacia el estadio industrial de desarrollo se efectuó en la historia de Europa en la forma capitalista. Precisamente el análisis científico de la producción capitalista como forma específica, históricamente concreta de la producción social permitió a los clásicos del marxismo descubrir la diferencia objetiva entre naturaleza y cultura. En los límites de este análisis la cultura se presenta como forma social-universal de la apropiación por el hombre de las fuerzas de la naturaleza, como su unidad activa con la naturaleza, es decir como forma de desarrollo del propio individuo en calidad de ser social, sujeto social de actividad. Pero esto es solamente una parte de la cuestión. Los clásicos del marxismo nunca identificaron el desarrollo de la cultura con aquella forma social de su existencia en que ella se presenta en la etapa de la producción capitalista. Mostraron la limitación social del desarrollo cultural en dicha etapa. La comprensión de esta limitación, el análisis crítico de la producción burguesa como forma históricamente transitoria del desarrollo cultural sirve de base en el marxismo para plantear la cuestión sobre la correlación existente entre sociedad y cultura.

2. Sociedad y cultura

Frecuentemente se examina la cultura como una "parte" de la sociedad, como fenómeno que abarca determinadas ramas de la vida social humana. La fijación de la correlación entre la sociedad y la cultura muy a menudo es limitada por esta constatación. Además, evidentemente, se parte del criterio de que conjuntamente con la cultura como fenómeno social existen también otros fenómenos sociales que no constituyen la cultura o no se incluyen en la esfera que abarca este concepto. Así, E. Yon considera necesario "delimitar la rama de la cultura de los otros fenómenos sociales, en particular de la política y la economía, así como definir su interrelación"[1]. Aproximadamente en ese espíritu se expresa J. Szczepanski: "Nosotros diferenciamos las condiciones naturales, económicas y culturales, las cuales en suma crean la posibilidad de surgimiento de las sociedades humanas y ejercen influencia en el curso de los procesos que surgen en ellas"[2].

¿Cómo, realmente, es la correlación entre los conceptos "sociedad" y "cultura"? En los marcos de la vida social de los hombres, ¿qué es y no es necesario relacionar con la cultura? Según opina E. Markarián, para separar dicho fenómeno como objeto específico de investigación científica es insuficiente la indicación de que la cultura "no es natural", que es producto de la actividad humana, pues en estas

---

[1] E. Yon. *Problemas de la cultura y la actividad cultural*, pág. 13.

[2] J. Szczepanski. *Conceptos elementales de sociología*, pág. 18.

definiciones no quedan fijadas las fronteras del fenómeno de la cultura[1].

Para descubrir la correlación entre los conceptos "sociedad" y "cultura", E. Markarián propone examinar la cultura como *función* y no "parte" de la sociedad. En esto entiende la capacidad de acción de la sociedad (como sujeto colectivo), que incluye el "sistema de medios y mecanismos elaborados extrabiológicamente, gracias a los cuales se motiva, orienta, coordina, realiza y garantiza la actividad humana"[2]. La naturaleza de la cultura, de acuerdo con tal definición, es en su conjunto "tecnológico", aunque el propio concepto de "técnica" y "tecnología" lo interpreta E. Markarián en forma bastante amplia: encierra en sí no sólo los instrumentos y medios de producción material, sino los móviles morales, los ideales estéticos, las concepciones del mundo, etc. En tal caso, ¿qué es lo que no se incluye en la cultura, queda fuera de sus límites? De acuerdo con E. Markarián, la cultura no abarca las relaciones entre los individuos y grupos de individuos, que los caracterizan como sujetos de la acción. Los hombres, como sujetos de las acciones humanas, reunidos en colectivos más o menos amplios, desde este punto de vista no pueden ser incluidos dentro de la cultura. En correspondencia con ello dividen sus funciones la teoría sociológica y la teoría de la cultura: la primera examina las relaciones entre los hombres como sujetos de la acción, la segunda, los modos de acción

[1] E. Markarián. *El lugar y el papel de la cultura en la ciencia social contemporánea.* "Cuestiones de filosofía", 1970, No. 5, pág. 102.

[2] E. Markarián. *Sobre la génesis de la actividad humana y la cultura,* pág. 43.

(es decir, toda la suma de medios técnicos y tecnológicos utilizados por ellos en el proceso de la acción).

No es probable que concordemos con esta posición. Resulta que el contenido del proceso cultural es el desarrollo solamente de las condiciones "tecnológicas" (no solamente de las materiales, sino también de las espirituales), de medios e instrumentos de su actividad, y no el desarrollo del propio hombre como sujeto social de la actividad. En este caso la cultura resulta sólo forma material de su existencia, pero de ningún modo personal.

En nuestra opinión, no es lícito investigar por separado el "modo de actividad" y de las "relaciones entre los hombres" como sujetos de tal acción (no se puede, por ejemplo, examinar el modo de producción por separado de las relaciones de producción). Aplicada a la cultura, tal investigación separada lleva a que las relaciones entre los hombres en el proceso de actividad se excluyen de su contenido. La sociedad y la cultura se presentan como fenómenos de orden diferente, a pesar de la interrelación funcional existente entre ambas.

La otra parte de esta cuestión es que el intento de tratar de comprender la sociabilidad y la cultura como fenómenos que se diferencian entre sí en su propia base, lleva al deslinde ostensible de la teoría social (sociología) y la teoría de la cultura (culturología). Tal deslinde se manifiesta en forma especialmente aguda en la ciencia social contemporánea burguesa, ante todo en el desarrollo de sus dos ramas: antropología y sociología, a las que se pretende asignar papel de conocimiento sintetizador de la cultura, de una parte, y de la sociedad, de otra.

Las numerosas investigaciones etnográficas y et-

nológicas, llevadas a cabo a comienzos del siglo XX, sirvieron de base para distinguir en las ciencias sociales una rama especial del conocimiento, la antropología (en EE.UU., esta dirección se la conoce como antropología cultural; en Inglaterra, como antropología social; en RFA es tradicional la antropología filosófica). Los métodos fundamentales de las investigaciones antropológicas, que inicialmente tendían a las ciencias naturales más que a las ciencias social-históricas, fueron: evolucionismo, de F. Boas; funcionalismo, de B. Malinovski; neofreudianismo, de M. Mid, R. Benedikt y A. Kardiner, que recibió amplia difusión. En Francia, por influencia de los trabajos del etnógrafo francés K. Levi-Strauss, surgió la dirección de la antropología estructural, que en su análisis de la cultura de los pueblos primitivos y modernos utiliza métodos de la lingüística estructural.

Por cuanto el análisis detallado de las numerosas concepciones antropológicas de la cultura no entra en este trabajo[1], señalaremos solamente las estrechas interpretaciones del propio concepto *cultura,* que son características para estas concepciones. De hecho, la cultura se reduce a "valores" y "normas" que actúan a nivel de la conciencia (modelos de conducta), que determinan la conducta individual o de grupo de los individuos en la comunidad concreta y que se transmiten de generación en generación a través

[1] *Las concepciones de la etnología extranjera,* M., 1976; S. Artanovski. *Hacia la crítica de las concepciones del "funcionalismo" y la "aculturación".* "Cuestiones de filosofía", 1964, No. 1. E. Staerman. *Problemas de la cultura en la sociología occidental.* "Cuestiones de filosofía", 1967, No. 1.

de códigos simbólicos y sistemas de señales. Los antropólogos estadounidenses A. Kreber y K. Klaxon dan, por ejemplo, esta definición: "La cultura está basada en modos de pensamiento, percepción y reacción esquematizados y etalonados, alcanzados y trasmitidos principalmente con ayuda de símbolos que significan el logro característico de los grupos humanos, incluyendo su realización en obras materiales; el núcleo esencial de la cultura lo constituyen las ideas tradicionales (es decir, las seleccionadas y trasmitidas históricamente) y, ante todo, las ideas del valor relacionadas con ellas"[1]. De esta definición sigue que en la base de la cultura se incluyen los esquemas ideológico-pensantes tradicionalmente heredados, que orientan y dirigen a los hombres en sus acciones individuales y de grupo.

La deficiencia general de tal interpetación de cultura es la reducción de la misma a los aspectos puramente teórico-conscientes de la conducta humana (ideas, valores, normas, etc.), y, además, la identificación de cultura con aquello que fue aceptado en tal sociedad, socialmente sancionado y fijado por tradición. Tal interpretación de cultura no posibilita comprenderla como expresión de la posición socialmente activa del individuo, que le permite no solamente atenerse al sistema de normas y valores aceptado en tal sociedad, adaptarse a él, sino también salir fuera de los marcos de este sistema, entrar en situación conflictiva con él, elaborar nuevas formas y valores que correspondan a las condiciones y circunstancias cambiadas. Esto último se

[1] Cit. según. J. Szczepanski. *Conceptos elementales de sociología,* pág. 43.

hace posible sólo cuando se realiza el paso del nivel de conciencia en el análisis de la cultura al nivel de existencia real práctico-social del hombre, al nivel del propio sistema social que determina, en fin de cuentas, la aceptación y elección de aquellos u otros valores, normas y modos de conducta.

A diferencia de la antropología, orientada, como regla, al estudio de los sistemas simbólicos (de cultura), que dirigen la acción y la conducta del individuo mediante el suministro de determinados "modelos de conducta", el análisis de los sistemas sociales en la investigación social burguesa trata de realizarlo otra rama del conocimiento, la sociología. Esta tiene como tarea descubrir la conducta de los individuos no al nivel de su conciencia (no al nivel de ideas, valores, modelos de conducta, etc., por ellos seleccionados), sino al nivel del papel que ellos juegan en los marcos del sistema social. En consecuencia, a la sociología le interesa solamente aquel aspecto de la cultura que incluye los *principios normativo-reguladores de la conducta social-funcional del hombre*. En opinión del sociólogo estadounidense T. Parsons, la sociología hace objeto principal de su análisis no todo el sistema social en su conjunto (ésta se estudia también por las ciencias económicas y políticas), sino sólo el aspecto "*institucional* de la acción social", caracterizado por las normativas actuantes en tal sistema, enraizadas en la cultura y determinantes de "qué precisamente *deben* hacer los hombres en unas u otras circunstancias en diferentes estados y funciones de *una* o algunas significaciones diferentes"[1].

[1] *La sociología americana. Perspectivas, problemas, métodos*, M., 1972, pág. 365.

Se puede decir que, orientada positivistamente, la sociología burguesa reduce las relaciones de los hombres en la sociedad solamente a "relaciones de funciones", y la propia sociedad, a formas institucionales (fijadas en las normas correspondientes) de la acción social y de la conducta social de los individuos. Por esto la sociología, según reconoce el mismo Parsons, no se ocupa del hombre como personalidad, dando el lugar a esta última solamente dentro de los marcos de la psicología social. En igual medida la sociología está obligada a abstraerse también del análisis de los sistemas culturales, incluyéndolos en las ramas de las investigaciones antropológicas.

En otras palabras, la sociología burguesa trata de que el análisis que realiza del sistema social esté totalmente abstraído de la personalidad del individuo incorporado en este sistema, del individuo como sujeto del desarrollo socio-histórico. En la medida en que ella toma conciencia de lo limitado de tal análisis, habla de la necesidad de combinar la teoría social con las concepciones psicológicas de la personalidad, sobre la importancia de considerar los motivos de conducta y las orientaciones de valor de los individuos. Sin embargo, semejante "corrección" en el factor humano no suprime lo principal: la idea sobre el carácter genesíaco programado del sistema social respecto del hombre, sobre su independencia absoluta de las acciones y móviles humanos.

Conjuntamente, no se puede dejar de considerar la importante circunstancia de que cualquier sistema social, actuante en relación con los individuos aislados como magnitud independiente de ellos, a su vez es producto de la actividad humana conjunta. Por ello el factor humano debe ser tenido en

cuenta durante el análisis de la sociedad en calidad no sólo de magnitud pasiva, sino también activa, la que ejerce influencia directa en el curso del desarrollo social. Sólo en la medida en que la sociedad es comprendida como resultado lógico de la actividad humana históricamente determinada, ligado a ésta por su procedencia y desarrollo, ella se convierte en objeto no sólo del análisis sociológico, sino también del análisis teórico cultural, se revela como fenómeno de cultura.

Las relaciones sociales vienen a ser el índice, el criterio del desarrollo del hombre y, como consecuencia, de su cultura, precisamente como relaciones entre individuos y grupos de individuos como sujetos de la actividad. En este sentido tales relaciones forman la "sustancia" de la cultura por cuanto realmente ellas se revelan como "relaciones humanas", como relaciones que determinan la existencia y el desarrollo del hombre en la sociedad no como una cosa junto con otras cosas, no con papel de función en el sistema de organización social, sino como sujeto social histórico de la actividad. En esta su verdadera significación cultural, las relaciones sociales no se reducen ni a "relaciones de cosas" (como esto ocurre en la economía política burguesa), ni a "relaciones de funciones" (como esto ocurre en la sociología burguesa). Estas últimas son las formas transformadas, socialmente enajenadas de estas relaciones, características para el estadio de producción burguesa y de la sociedad burguesa en su conjunto. Presentando estas formas como esencia de las relaciones sociales, fetichizándolas, la ciencia social burguesa se ve obligada a excluirlas de la estructura de la cultura, a considerarlas como objeto de análisis, pero no teó-

rico cultural, sino exclusivamente como análisis económico o sociológico. En esto, propiamente, se manifiesta el carácter antihistórico de dicha ciencia. En correspondencia, la propia cultura resulta así sólo un sistema especial de significados, que abarca principalmente sólo la esfera de la conciencia. Aquí pasa el abismo que separa la teoría de la sociedad y la teoría de la cultura en la ciencia burguesa.

La esencia de la crítica del sistema burgués de relaciones, emprendida por C. Marx, que define la característica principal de su enfoque histórico respecto de la realidad, consiste en que, tras la forma cosificada (e instituida) de estas relaciones en la sociedad burguesa C. Marx supo descubrir las "relaciones de los hombres" en el proceso de la producción y reproducción por ellos de su vida, descubri su verdadero contenido humano. Esta crítica teóri ca fundamentó junto con ello la tarea puramente práctica de la superación real del carácter enajenado de las relaciones sociales y su transformación en verdaderas "relaciones humanas", que determinen el desarrollo no de la riqueza abstracta (capitalizada), sino del propio individuo. En esta calidad suya tales relaciones adquieren su contenido y significación cultural. La cuestión de la correlación entre sociedad y cultura adquiere, de tal forma, en el marxismo, una solución histórico-concreta, se convierte en objeto de examen histórico de la actividad.

De acuerdo con tal enfoque, la cultura no puede ser equiparada ni con "una parte" de la sociedad, ni con su función particular. La cultura es inseparable de la sociedad, pues abarca *todo el conjunto de relaciones y lazos sociales entre los hombres como sujetos de la actividad*. Siendo siempre sinónimo de

desarrollo humano, la cultura coincide, por lo tanto, con el desarrollo social, con el desarrollo del hombre como ser social. En tal sentido la cultura llega a ser expresión de la verdadera unidad entre "lo humano" y "lo social", proceso de afirmación de la "esencia humana" de la sociedad y de la "esencia social" del individuo.

El deseo de examinar la cultura solamente como "parte de la sociedad (independientemente de aquello que se incluya en esta "parte") no toma en consideración aquella importante parte de la cultura analizada anteriormente, que representa precisamente la relación humana específica con la naturaleza. "La esencia *humana* de la naturaleza existe sólo para el hombre *social;* pues solamente en la sociedad la naturaleza es para el hombre el *eslabón que une* al hombre con *el hombre,* la existencia de él para el otro y la existencia del otro para él, el elemento vital de la realidad humana; sólo en la sociedad la naturaleza interviene como *base* de su propia existencia *humana.* Solamente en la sociedad su existencia *natural* constituye para él su existencia *humana* y la naturaleza se convierte para él en persona. De esta suerte, la *sociedad* es una unidad esencial concluida del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza[1]. Por cuanto tal relación puede existir sólo en la sociedad, por tanto toda la sociedad en su conjunto, y no sólo su "parte" aislada, forma la esfera de desarrollo cultural. La relación del hombre con la na-

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 118.

turaleza, sobre cuya base se puede juzgar el "nivel de cultura general del hombre", se descubre directamente, de esta forma, como su relación con otros hombres, como relación social. Por ello, en el caso de la interrelación entre sociedad y cultura el marxismo comienza por la fijación de la *unidad indivisible,* de la *coincidencia* de estas categorías, y no por contraposición.

Sin embargo, esta propia unidad es comprendida por el marxismo en forma histórica, no abstracta; ella se hace posible en la historia sólo en la etapa en que el desarrollo social coincide directamente con el desarrollo del propio hombre, y no de un golpe. El desarrollo de la sociedad resulta "ajeno" a la cultura en la medida en que excluye de sí el desarrollo del individuo. Las relaciones sociales reciben con esto la función no de autoproducción y autodesarrollo de los hombres (función cultural), sino de producción de "cosas" o de "ideas" desprendidas del individuo. Por esta calidad suya, ellas se convierten en objeto del análisis económico o sociológico. La condición metodológica para superar tal ruptura puede ser sólo la conversión de las relaciones sociales en objeto de investigación social-histórica (o científico-crítico, que es lo mismo), cuya muestra clásica es el análisis marxista del sistema del capitalismo.

¿Cómo se descubre en este análisis el problema de la correlación de sociedad y cultura?

El carácter social de la actividad humana, como ya se ha señalado, por primera vez recibe forma general (universal) de manifestación, libre de la limitación natural inicial, en el estadio de desarrollo de la producción capitalista. Precisamente en esta

etapa histórica por vez primera se crean condiciones para el "intercambio de actividad" universal entre los hombres en el proceso de la producción, como también para la apropiación universal por ellos de las fuerzas de la naturaleza. "Sólo el capital crea la sociedad burguesa y la apropiación por los miembros de la sociedad tanto de la naturaleza como de las propias relaciones sociales"[1]. Subordinando a sí el proceso de la producción, el capital ejerce influencia revolucionadora en todo el modo antiguo de la vida y en el modo de pensar de los hombres, basados en el "desarrollo local del hombre" y en el "culto supersticioso a la naturaleza". En el capitalismo, señala C. Marx, "la naturaleza se vuelve tan sólo objeto para el hombre, tan sólo una cosa útil; se le deja de reconocer como fuerza autopoderosa..."[2]

La exigencia experimentada por el capital de la constante ampliación de sus propias fronteras, que presupone el desarrollo multilateral de la producción social, el intercambio y el consumo, resulta la manifestación de la tendencia histórico-cultural más general, la tendencia a *universalizar la existencia social del hombre,* es decir hacia la universalización del propio hombre. Precisamente en el capitalismo por primera vez se crean las premisas objetivas para la formación del hombre (cultivo) con cualidades sociales más ricas y desarrolladas, capaz de relacionarse de formas diversas con la naturaleza circundante y con los semejantes. "El cultivo de todos los rasgos del hombre social y su producción como hom-

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 387.

[2] Ibidem.

bre con rasgos y relaciones posiblemente más ricos, y por lo tanto exigencias; la producción del hombre como producto posiblemente más integral y universal de la sociedad (pues, para utilizar la pluralidad de las cosas, el hombre debe estar capacitado para la utilización de ellas, es decir, debe ser en alto grado un hombre culto), constituyen también condiciones de la producción basada en el capital"[1].

La tendencia histórica general hacia la universalización de la existencia social del hombre, hacia el desarrollo multilateral de sus lazos y relaciones sociales, que se da a conocer ya en los marcos de la producción capitalista, constituye la base de lo que C. Marx llamó influencia civilizadora del capital. "En correspondencia con esta tendencia suya, el capital supera la limitación nacional y los prejuicios nacionales, el endiosamiento de la naturaleza, la satisfacción tradicional de las necesidades existentes encerrada presumidamente en los marcos de determinadas fronteras y la reproducción del viejo modo de vida. El capital es un destructor con relación a todo esto, constantemente revoluciona todo ello, destruye las barreras que frenan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversificación de la producción, la explotación de las fuerzas naturales y espirituales y el intercambio de ellas"[2].

La tendencia señalada, sin embargo, no se puede caber en los marcos del desarrollo capitalista y no se concluye con este desarrollo; solamente se presenta por primera vez en la época del capitalismo,

[1] Ibídem, pág. 387.
[2] Ibídem, pág. 386.

Biblioteca

incluso interviene más en el aspecto de norma idealmente sugerida que en el aspecto de situación real. La aspiración del capital a la universalización, a la superación de todas y cada una de las fronteras impuestas al hombre por las viejas y limitadas condiciones de producción, tropieza con los obstáculos engendrados por la propia naturaleza del capital. Como resultado, "la producción capitalista se mueve en contradicciones que constantemente son vencidas, pero otras tantas veces vuelven a surgir"[1]. Se puede decir que el proceso de universalizar las fuerzas y las relaciones humanas interviene en el capitalismo sólo en forma de tendencia *ideal* y nunca realizada hasta el fin. Esta tendencia puede ser realizada hasta el fin sólo en condiciones de eliminación y derrocamiento del sistema de relaciones capitalista. "Esa universalidad a la que impetuosamente aspira el capital, encuentra en su propia naturaleza tales fronteras que en determinado nivel del desarrollo capitalista obligan a comprender que el mayor límite para esta tendencia es el propio capital, y las cuales por tanto arrastrarán a los hombres a la destrucción del capital mediante el propio capital"[2].

En su análisis de la producción capitalista C. Marx constata no solamente el carácter universal del desarrollo de las fuerzas productivas sociales, lo que significa los lazos sociales como contenido real de la misión civilizadora del capital en la historia, sino también la separación de estas fuerzas y el hombre como ser productor. "Todos los éxitos de la civilización, o, en otras palabras, todo aumento de las

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 387.
[2] Ibídem.

fuerzas productivas sociales, si conviene, *de las fuerzas productivas del propio trabajo...* enriquecen no al obrero, sino al *capital;* por consecuencia, solamente aumentan aún más aquella fuerza que domina sobre el trabajo; solamente multiplican la fuerza productiva del capital"[1]. De esta forma, el carácter social, el contenido social de la actividad humana adquiere en el capitalismo una forma diferente al desarrollo del propio hombre, la forma de la fuerza del capital, contrapuesta y ajena a él. En esto consiste la *forma social limitada* (enajenación social) *de existencia y desarrollo de la cultura* en la etapa capitalista de la historia.

¿En qué consiste concretamente la limitación social del desarrollo cultural en el capitalismo?

La premisa necesaria para el surgimiento del modo de producción capitalista la constituye, como es conocido, la separación del productor y de los medios de producción, la ruptura entre las condiciones objetivas y subjetivas de trabajo, que se encontraban hasta entonces en estado de unidad directa.

En esta situación la unión del trabajo (como condición subjetiva) con sus condiciones objetivas puede ser realizada solamente mediante la compra y venta de la mano de obra, mediante su transformación en un tipo especial de mercancía. Siendo comprada por el capitalista en el mercado, la mano de obra funciona en el proceso de la producción como objeto independiente de la personalidad del obrero, en calidad de fuerza productiva no del obrero, sino del capital. A pesar de que el obrero en el pro-

[1] Ibídem, pág. 261.

ceso de trabajo desgasta su propia fuerza de trabajo, la desgasta tal como si ella no le perteneciera a él personalmente, como si fuera fuerza ajena. En otras palabras, en el proceso de producción el obrero participa no como personalidad, sino como *cosa;* su propia subjetividad activa es una condición puramente cosificada de la producción. Al contrario, como personalidad el obrero resulta excluido del proceso de la producción, contrapuesto a él. En esto consiste, como señalan C. Marx y F. Engels, "la contradicción entre la personalidad del proletariado individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta..."[1]

La separación del trabajo de la personalidad del trabajador, o, utilizando el término de los trabajos tempranos de Marx, "la enajenación del trabajo", es la enajenación del hombre de su esencia social, de sí mismo como sujeto de la actividad. En resumen, la "enajenación del trabajo" resulta la "autoenajenación del hombre": en el grado en que el individuo entra aquí en contacto activo con la naturaleza pierde también la naturaleza como objeto de su actividad y a sí mismo como sujeto de ella. En su existencia activa él pierde su "esencia humana", mientras que ve su condición humana fuera de los límites de la actividad propia, "sólo en el cumplimiento de sus funciones animales": en el acto de comer, beber, etc. "Aquello que es inherente al animal, se convierte en atributo del hombre, y lo humano se convierte en aquello que es inherente al animal"[2]. La unidad

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 78.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 91.

activa del hombre con la naturaleza, su autoafirmación práctica (a través de la industria y la técnica) y teórica (a través de la ciencia), se convierte en su extracción de la naturaleza, incluso hasta tal grado que pierde la naturaleza no sólo como medio de trabajo, sino también como medio de vida. En aquel grado en que su actividad recibe en tales condiciones un carácter social, él mismo resulta rebajado hasta el de pura fuerza natural, física, material. En resumen, el trabajo, esta manifestación más sustancial del principio humano, convierte aquí en "algo negativo" aquella ventaja que posee el hombre respecto del animal[1].

Incluyendo al hombre en el proceso de producción como cosa (y no persona), el capitalismo da a la actividad humana y a las relaciones que se forman en su proceso, un carácter puramente cosificado; las relaciones sociales se presentan "...no como relaciones directamente sociales de las propias personas en su trabajo, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas"[2]. Se puede decir que en el capitalismo el hombre está representado en la producción, en las relaciones sociales, en general, en el proceso de su vida social, no a nivel de persona, sino a nivel de cosa. "El carácter social de la actividad, al igual que la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se manifiesta aquí como algo ajeno a los individuos, como algo cosificado, y no como la relación de los individuos unos con otros, sino como su su-

---

[1] Ibídem, pág. 94.

[2] C. Marx. *El Capital*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 83.

bordinación a las relaciones existentes independientemente de ellos y que surgen del encuentro de indiferentes individuos unos con otros. El intercambio general de las actividades y los productos, convertido en condición de vida para cada individuo aislado, su relación mutua, se les presenta a ellos mismos como algo ajeno, independiente de ellos, como una cierta cosa"[1]. En correspondencia, la cultura resulta no el desarrollo de la personalidad del individuo que participa en la producción, sino tan sólo el desarrollo de la riqueza material que él produce. En la situación del "trabajo enajenado", la cultura se convierte en expresión del poder social y el valor de las cosas, pero de ningún modo de quienes participan en la creación y producción de estas cosas. "...Cuanto más valores él (el obrero.—*V.M.)* crea, tanto más pierde su propio valor y su dignidad; cuanto mejor presentado su producto, tanto más desfigurado es el obrero"; cuanto más elevada es la cultura de la cosa creada por él, tanto más él se parece a un bárbaro; cuanto más potente es el trabajo, tanto más impotente es el trabajador; cuanto más complicado es el trabajo realizado por él, tanto mayor es la desolación intelectual y tanto mayor es la subordinación a la naturaleza a que se somete el propio obrero"[2].

En esta contradicción constante entre riqueza material de la sociedad y pobreza (material y espiritual) del individuo, entre la elevada cultura de las

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 100.

[2] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 89.

cosas creadas y la incultura de los hombres que las producen, se mueve, como reiteradamente señalaron los clásicos del marxismo, toda la sociedad capitalista. C. Marx llamó "ley de toda la historia hasta la actualidad" aquella "situación incuestionable", de acuerdo a la cual, "en la medida en que el trabajo se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrollan también la pobreza y el desamparo del obrero, y la riqueza y la cultura de los que no trabajan"[1]. La concentración de la cultura en un polo de la socieded burguesa en forma de gran acumulación de cosas, que abarcan las obras industriales y técnicas, los conocimientos científicos, las obras del arte, etc., engendra en el otro polo la miseria espiritual y la desolación moral del individuo.

La ruptura entre "el mundo de las cosas" y e mundo humano, entre la riqueza materializada de la sociedad y los productores directos, que significa la autorruptura interior del hombre, su ruptura consigo mismo como ser social, constituye la principal contradicción de la época histórica basada en el modo capitalista de producción. C. Marx investiga esta contradicción, ante todo, en los conceptos de la ciencia económica, por cuanto ella es una consecuencia de la relación entre el trabajo y el capital. Sin embargo, esta contradicción es ley no sólo del movimiento económico, sino también del movimiento cultural de la sociedad capitalista, causa del carácter socialmente limitado de este movimiento.

El hecho de que el desarrollo de la cultura (del propio hombre) se realice en el capitalismo en for-

[1] C. Marx. *Crítica del Programa de Gotha.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 19, pág. 15.

ma material, da a la cultura un carácter de fuerza socialmente despersonalizada, extraindividual. Aunque la cultura también adquiere en esto una forma de relación social general, libre de la limitación natural anterior, esta propia relación, siendo enajenada del hombre, pierde el sentido y significación culturales. Se crea una situación extremadamente contradictoria y paradójica: en la medida en que la cultura recibe forma social, forma de fuerzas productivas sociales, relaciones sociales, conciencia social, deja de ser cultura, fuerza, relaciones y conciencia de los propios individuos. La relación social, excluyendo el desarrollo de la "rica individualidad", se presenta, de esta suerte, como la forma negativa de la existencia de la cultura, como aquel modo de su desarrollo que resulta, al mismo tiempo, su autonegación.

"La misión civilizadora del capital" consiste, pues, en la formación de tal tipo de relación social, de unión social de las personas, el cual, siendo libre de las limitaciones naturales, al mismo tiempo es libre también de los propios individuos incluidos en esta relación. Esta relación, debido a ello, recibe en cuanto a los individuos, carácter independiente, material. En comparación con las formas pasadas de comunicación, tal relación indudablemente representa un paso adelante en el desarrollo cultural de la humanidad, por cuanto libera a los hombres de sus limitadas condiciones naturales. Pero, por otra parte, constituyendo forma abstracta de unión de los individuos, indiferente a su individualidad, resulta también fuerza anticultural, que destruye la unidad inicial (aunque limitada) del hombre con la naturaleza y la sociedad.

De esta forma, el papel del capitalismo en el proceso cultural, es doble, contradictorio. Desarrollando, universalizando las fuerzas productivas del hombre (materiales y espirituales) a escala de toda la sociedad, el capitalismo, al mismo tiempo, lleva hasta el final lógico la separación de estas fuerzas del propio individuo, las convierte en fuerzas universales de su subordinación y explotación. Los resultados de todo el desarrollo cultural son apropiados aquí no por el hombre, sino por el capital. En correspondencia, precisamente a él se le asigna aquí la cualidad de subjetividad auténtica, en tanto el hombre resulta solamente objeto de su influencia y utilización. Es como si cambiaran de lugar las cosas y los hombres: en la medida en que el hombre pierde su real fuerza, ella se convierte en fuerza de las propias cosas. En esto consiste la limitación social del desarrollo cultural en la socieded burguesa.

Semejante limitación constituye consecuencia directa de la ruptura entre la sociedad y los individuos que forman ella. En la estructura de la sociedad capitalista cualquier formación material y espiritual recibe una función social, directamente contraria a su significación cultural. Por ello, la propia sociedad es y se comprende como sistema de relaciones e institutos que se encuentra al margen del propio desarrollo cultural, como esfera de la existencia humana distinta de la cultura. La diferencia entre sociedad y cultura desde el punto de vista científico es, de tal forma, expresión no de cualquier frontera que las divide en forma abstracta, sino *del carácter históricamente concreto y socialmente limitado del desarrollo cultural en las condiciones del capitalismo.*

El carácter enajenado de la cultura en el capi-

talismo se manifiesta tanto a nivel de la producción material como de la producción espiritual. Sería erróneo examinar la esfera espiritual en el capitalismo como el campo de la cultura diferente en este sentido de la esfera material. La tendencia, inherente al desarrollo de la cultura en la sociedad capitalista, actúa en igual medida tanto en la esfera de la actividad material, como en la actividad espiritual de los hombres, engendrando en ambos casos aquella contradicción entre lo social y lo cultural de que hablamos antes. En lo espiritual esta tendencia se manifiesta, primero, en que "la producción de la conciencia" resulta función especial "ideológica" de una parte de la sociedad, que se encuentra bajo el control directo de la clase dominante. En este sentido es la producción de la conciencia de la clase dominante, que ejerce su poder no sólo en la producción material y de la actividad política, sino en la del pensamiento. "Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época"[1].

El carácter enajenado de la actividad espiritual en el capitalismo se manifiesta también en que ella

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 46.

no constituye la producción de hombres conscientes, poseedores reales de la riqueza espiritual de la sociedad, sino la producción de ideas, la producción de la conciencia en su alejamiento de los sentimientos, pensamientos y representaciones de los individuos realmente existentes. La conciencia de la parte dominante de la sociedad se convierte en "conciencia en general", en conciencia abstracta, que recibe en esta forma existencia independiente de las capas de la sociedad prácticamente activas. Así como en la producción material las cosas adquieren vida independiente, en la producción espiritual esta misma independencia es adquirida por las ideas, por el producto de la actividad mental del hombre. *El dominio de las cosas y las relaciones materiales sobre los individuos reales en su vida práctica se complementa con el dominio de las ideas en la vida espiritual.*

Tal situación puede ser demostrada en la mejor forma con el ejemplo de la ciencia. La relación del individuo con la ciencia en la sociedad capitalista descubre más precisamente el carácter del desarrollo cultural, inherente a esa sociedad, la propia esencia de la cultura en su manifestación burguesa. El análisis de esta relación es aún más importante porque precisamente en la ciencia los pensadores de la actualidad vieron la fuerza cultural-formadora principal, capaz de resolver la tarea de educar al individuo integral y espiritualmente desarrollado, del sujeto del desarrollo social.

La utilización práctica y la aplicación de los resultados del desarrollo científico en el capitalismo desmienten las esperanzas que la conciencia filosófica relacionó con la ciencia. Si en las teorías filosóficas la razón científica jugó el papel de la fuerza

central de relacionar y unir a los hombres en la armonía general, en la práctica del desarrollo burgués científico-industrial esa razón con firmeza llegó a tal género de unión en la que al hombre casi no queda lugar.

C. Marx subrayó que en la medida en que la ciencia se convierte en fuerza productiva del capital, "al mismo tiempo se produce la *separación de la ciencia* como *ciencia, aplicada* a la producción, del *trabajo directo*..."[1] Cuanto la ciencia muestra más en la sociedad capitalista su significación práctica, tanto más se separa de la actividad del obrero, se convierte en tipo especial de actividad dentro del sistema de la división del trabajo, se profesionaliza ("...la invención se convierte en profesión especial"[2]). La consecuencia positiva de la profesionalización de la actividad científica es la escala de desarrollo y de utilización consciente del factor científico en la producción, que no fue conocido por la historia precedente. Sin embargo, en las condiciones de subordinación de la ciencia al capital tal proceso tiene un determinado efecto negativo. Ante todo, esto se manifiesta en la propia actividad científica, la cual adquiere cada vez mayor carácter de estrecha aplicación, pragmáticamente orientado. El desarrollo de la ciencia en el capitalismo se realiza mediante la directa "explotación de la ciencia", mediante su utilización como "medio de producción de riqueza, medio de enriquecimiento"[3]. "Los hombres de ciencia

---

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1861-1863.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 47, pág. 554.

[2] Ibídem, pág. 556,

[3] Ibídem, pág. 554.

—por cuanto las ciencias naturales son utilizadas por el capital en calidad de medio de enriquecimiento y de tal forma se convierten en medio de enriquecimiento para aquellos que desarrollan la ciencia—, realizan competencias unos con otros en la búsqueda de las *utilizaciones prácticas* de estas ciencias"[1]. El valor práctico de la ciencia se mide aquí sólo por los índices económicos, por el volumen de los ingresos y las ganancias que trae consigo; su significación real, histórica y cultural en el mejor de los casos se traslada a un plano secundario.

Una influencia aún más negativa ejerce la separación entre ciencia y trabajo, en el carácter del propio trabajo. Si "en las etapas anteriores de la producción el volumen limitado de conocimientos y experiencia estuvo directamente vinculado con e propio trabajo, no se desarrolló en calidad de fuerza independiente y separada de él"[2] (esta relación se expresó en el traspaso tradicional de conocimientos, hábitos, recetas, observaciones, secretos de maestría profesional, etc.), ahora la utilización de la ciencia en el proceso capitalista de producción está basada ya "en la separación de las potencias espirituales de este proceso de los conocimientos, de la habilidad del obrero aislado... coincide con el aplastamiento de cualquier desarrollo intelectual en el curso de este proceso"[3]. El trabajo del obrero se desvaloriza intelectualmente, se reduce cada vez más al sencillo desgaste de energía física. "Es verdad —señala C. Marx—, en esto se forma un grupo pequeño de

---

[1] Ibídem, pág. 556.
[2] Ibídem, pág. 554.
[3] Ibídem, pág. 555.

obreros de más alta calificación, sin embargo su número no se puede comparar con la masa de los obreros "privados de conocimientos"...[1]

La polarización del trabajo intelectual y físico, propia del capitalismo, no es una paradoja, se mantiene también en la etapa posterior del desarrollo industrial, cuando bajo la influencia de la revolución científico-técnica surge la necesidad objetiva de la unión del trabajo con la ciencia (ya no con un conjunto empírico de conocimientos y habilidades, sino con un sistema diversificado y conscientemente elaborado de conocimientos). Semejante necesidad constituye consecuencia lógica del desarrollo de la propia producción material, de su base tecnológica cualitativamente nueva, que exige para su funcionamiento normal el trabajo más calificado. Considerando esta necesidad, el capitalismo se ve obligado (en la medida del progreso científico-técnico) a elevar en uno u otro grado el nivel de instrucción de los obreros, a gastar más recursos para su preparación profesional. Sin embargo, tal circunstancia no cambia el carácter enajenado de la ciencia. Esto se explica por el hecho de que la unión del individuo con la ciencia en la estructura de la producción capitalista se regula por objetivos externos a los individuos, ajenos a ellos, del crecimiento de la ganancia capitalista y no por la necesidad de los propios individuos en el autodesarrollo y el autoenriquecimiento creador. La adquisición de conocimientos por el obrero en tal situación resulta solamente medio para su mayor utilización efectiva como fuerza productora de capital.

---

[1] Ibídem.

De acuerdo con esto, la ciencia es interpretada por los agentes de filas de la sociedad burguesa como componente obligatorio y, a veces, abrumador de su actividad directa, como una condición del trabajo que los ata coercitivamente, no como la condición de su propia elevación cultural. Las posibilidades social-transformadoras y cultural-formadoras de la ciencia resultan fuera de los marcos de los deseos reales de los individuos prácticamente activos, presentándoseles como un asunto demasiado lejano. El interés en la ciencia a nivel masivo, en la medida en que surge, se estimula, como regla, por razones puramente pragmáticas de la conveniencia material y del prestigio social, por el deseo de adquirir aquel mínimo de conocimientos necesarios que sea suficiente para cumplir la función productiva o cualquier otra socialmente asignada. La aspiración de recibir un trabajo más altamente remunerado, de ocupar un lugar más elevado en la jerarquía social, de mantenerse en la superficie de la vida y de no ser aplastado por la cruel competencia y la rivalidad por parte de otros en la lucha por "un sitio bajo el sol", es el motivo decisivo para recibir instrucción en la mayoría de las personas en los países del capital.

De esta forma, la función que recibe la ciencia en la estructura de la producción capitalista, de ningún modo se la puede llamar cultural: la ciencia sirve a la explotación de los individuos como fuerza productora de capital y no al desarrollo espiritual y autoenriquecimiento creador de los individuos. En el nivel puramente práctico la necesidad de la ciencia interviene y se comprende como necesidad de dirección más racional de la economía capitalista, del medio más efectivo de acumulación capitalista. El

conocimiento se utiliza cada vez más como medio social de regulación y dirección de la producción social.

Se comprendre, la organización racional de la producción social y de toda la vida social en el capitalismo no cambia la estructura clasista y social-política de la sociedad capitalista, sin embargo, modifica de modo sustancial el carácter de los *métodos*, a través de los cuales el capital reafirma su poder sobre los hombres. Las poderosas corporaciones monopolísticas llegadas a relevar los esfuerzos individuales y aislados de los libres empresarios, que organizan racionalmente el trabajo del enorme ejército de especialistas de diferentes calificaciones y profesiones, no cambiaron el carácter y el contenido de los fines económicos fundamentales de la producción capitalista. Junto con ello estos propios fines, estimulando el proceso de racionalización en la sociedad capitalista, dan a dicho proceso un carácter clasista precisamente expresado.

El papel social-regulador y social-orientador de conocimientos tal como se manifiesta en la práctica del desarrollo capitalista, se diferencia profundamente de las normas de conducta existentes tradicionalmente, rituales, religiosas, que predominan en los niveles más tempranos de evolución social y que continúan manteniéndose en forma de fenómenos residuales, aunque notables, en la periferia de la sociedad burguesa. A diferencia de estas normas, que manipulan la conducta del hombre mediante el acto de dirigirse a los rasgos íntimo-personales, emocional-psicológicos, de su existencia, que atan al individuo a las formas tradicionales de vida a través del sistema de símbolos, fetiches, seudoimágenes, ficciones, que

actúan sobre su espíritu, el conocimiento como medio de regulación social, regula, ante todo, la conducta objetiva, extrapersonal del hombre. De esta forma, se traza la línea demarcadora entre aquellas partes de la existencia humana determinadas objetivamente por las disposiciones objetivo-necesarias del conjunto social y por las aspiraciones individual-psicológicas de la persona en particular.

Si en las ideas clásicas el conocimiento cumplía, ante todo, función de formación teórica de convicciones interiores, de creencias, orientaciones de valor del hombre, la función de su "autoconciencia", que le descubría el objetivo y sentido de la existencia individual, ahora en la práctica real del desarrollo capitalista el conocimiento se convierte en medio de regulación formal y de adaptación racional de las convenientes acciones del hombre en la solución de determinadas tareas pragmáticas, determina el tipo y modo de su conducta social, de su inclusión en la relación social. Los diferentes tipos de conocimientos que funcionan en la sociedad burguesa adquieren para el individuo por separado carácter operacional, utilitario-aplicado. El conocimiento se convierte, más que en condición de comprensión por el individuo de la situación real, en signo característico que le orienta en esta situación, mostrándole en ella las fronteras de las acciones posibles y justificadas.

La ruptura entre la faceta social-objetiva, regulada por el conocimiento, y la faceta interior-psicológica, de la existencia humana, es sufrida por la conciencia moderna burguesa como contradicción fundamental de aquel tipo de cultura que surge sobre la base del desarrollo científico-técnico. Su seguridad antigua en la capacidad de la inteligencia cien-

tífica para solucionar los problemas humanos de satisfacción general, fue reemplazada por las tristes prediciones sobre el triunfo inevitable del principio impersonal e inhumano, técnico-racional sobre los aspectos espirituales y humanos de la vida humana; predicciones sobre la ineludible "robotización" del hombre, caído bajo el poder total del pensamiento técnico. El hombre en estas predicciones se presenta como víctima de sus propios logros científico-técnicos. Su victoria sobre la naturaleza resulta una "victoria pírrica", que lleva hacia una nueva esclavitud, la técnica.

La identificación de la ciencia sólo con las ramas del conocimiento utilizadas técnica y socialmente, su reducción hasta el nivel de medio instrumental en la estructura de producción burguesa y de dirección, lleva inevitablemente a la combinación artificial, en la cultura espiritual de la sociedad capitalista, de la ciencia con las formas de conciencia mitológicas y acientíficas. En sus manifestaciones "elitistas" y "masivas" la cultura burguesa representa en sí un híbrido artificial de ciencia y mitología, una extraña y extravagante combinación del conocimiento exacto con las concepciones más fantásticas y religiosas, del racionalismo —con la mística y el ocultismo rigurosos, con las predicciones utópicas y las especulaciones metafísicas, de lo arcaico— con lo contemporáneo. La "explosión", observada hoy día claramente en los países capitalistas, de ideas religiosas, místicas, irracionales, sobre el fondo de la realidad técnico-material científicamente transformada, expresa que estas mismas ideas en la estructura de la vida espiritual del capitalismo son no solamente "reminiscencias del pasado", sino sus ele-

mentos inmanentes, dispuestos interiormente, que llevan consigo determinada carga funcional. Cultivadas ideológicamente y ampliamente difundidas, estas ideas y las disposiciones ideológicas correspondientes están llamadas a llenar aquellos "vacíos" en la vida espiritual del hombre que se forman como resultado de la racionalización de la práctica social orientada pragmáticamente.

La reacción específica de respuesta de la sociedad burguesa a la necesidad extrema de llenar el "vacío" espiritual formado vino a ser la "cultura de masas". El carácter ficticio de esta cultura consiste en que ella no produce la verdadera espiritualidad capaz de dar a la vida humana sentido y contenido en la situación cambiada, sino reproduce, da forma a los motivos e intereses de existencia habitual, engendrados por esta situación, estilizándolos según los modelos espirituales y culturales formados anteriormente. La "cultura masiva" en la sociedad burguesa asume de esta forma la función de sanción mitológico-estética de la práctica existente, de su justificación emocional-psicológica y de propagar la conformidad con ella.

El bajo nivel estético, moral, ideológico de la "cultura masiva", sobre el cual ponen atención frecuentemente los investigadores, es solamente la consecuencia de esta función social suya que consiste en la subordinación de los individuos al sistema social existente, su inclusión en la relación social a nivel de las "funciones" sociales que ellos tienen en tal sistema, y no en su desarrollo libre y multilateral. La "cultura de masas", al mismo tiempo, no sirve a la humanización del sistema social, pero sí a la "socialización" de los individuos, a su forzada adaptación

al sistema. Es imposible no estar de acuerdo con la conclusión de N. Nóvikov, que subraya que "la conversión de la "cultura simbólica", en forma de "cultura de masas", en el conjunto de bienes de consumo representa solamente *la completa y consecuente realización por ella de su función de educación social y socialización del individuo en el espíritu de la sociedad burguesa*"[1].

Toda la práctica de desarrollo de la "cultura de masas" en la sociedad capitalista contemporánea demuestra que cualquier fenómeno cultural, cayendo en la órbita de las relaciones y disposiciones burguesas, recibe una función social totalmente contrapuesta a su verdadero sentido y contenido. Ciencia, arte, moral, adquieren aquí significación de institutos puramente sociales, los cuales sirven a los intereses y necesidades del sistema de relaciones dominante y no de factores de desarrollo espiritual del hombre. De este modo, se ven prácticamente situados fuera de los límites de la cultura, convirtiéndose en órganos, eslabones de la organización social y dirección de las personas. Esa forma social que recibe la cultura resulta, al mismo tiempo, negación de cultura, es decir, negación de su verdadera predestinación humana.

En la lógica del desarrollo cultural en el capitalismo es imposible no ver la forma extrema de enajenación de la cultura del hombre. Ella expresa la ruptura entre el individuo y sus propias condiciones de trabajo y relación socialmente desarrolladas, las cuales no reciben ya una significación humana

[1] N. Nóvikov. *El espejismo de la "sociedad organizada"*, M., 1974, pág. 160.

y cultural, sino tan sólo una significación sumamente "social", cosificada, independiente del hombre. La diferencia entre la sociedad y la cultura, tal como se manifiesta en el movimiento histórico real es solamente la manifestación de esa ruptura, que alcanza su forma más elevada en la relación entre trabajo y capital. En resumen, ella es manifestación de los límites históricos muy estrechos de la sociedad capitalista: el capitalismo es "culto" y "civilizado", en la medida en que brinda escala universal a las condiciones sociales de producción, pero se ve fuera de los límites de la cultura por cuanto las transforma de sociales en condiciones de producción del capital que domina al individuo y no de éste. En correspondencia, el capitalismo expresa en forma extrema la lógica de existencia de la cultura en la sociedad de clases antagónicas, manifestándose como fase superior y, al mismo tiempo, final de toda la "prehistoria" humana. "Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana"[1].

La atención de C. Marx está dirigida al hecho

[1] C. Marx. *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 13, págs. 7-8.

fundamental de toda la historia transcurrida hasta su presente, *al establecimiento de las relaciones multilaterales sociales de los individuos, a la creación de las condiciones universales de su trabajo y comunicación*. Por cuanto esta relación recibe forma universal en la etapa del capitalismo, éste resulta la fase superior de su desarrollo histórico precedente (que significa también cultural). Pero por cuanto esta relación se forma en condiciones de antagonismo social entre el trabajo y el capital, el capitalismo se presenta como fase final, última de la "prehistoria" de la humanidad, directamente antecedente al tránsito a la historia verdadera, la etapa comunista de desarrollo.

Solamente como resultado de la concientización científico-crítica de la forma históricamente transitoria y socialmente limitada del desarrollo cultural en el capitalismo, se descubre el contenido universal de este desarrollo, el verdadero sentido de la cultura como fenómeno histórico general.

Desde este punto de vista, la cultura es *la producción del propio hombre como ser humano social*, es decir, su producción en toda la riqueza de los vínculos y las relaciones sociales, en toda la integridad de la existencia activa, y no sencillamente la producción de "cosas" como simples "utilidades" y no la producción de "conciencia" en sus formas abstractas. La comprensión teórica de la cultura consiste en establecer que la fuerza social productiva que se desarrolla en los marcos de la producción capitalista como fuerza del capital, como fuerza material, en su contenido verdadero no es otra cosa que *la fuerza social del propio hombre, su verdadero poder y su verdadera riqueza*.

El hecho de que la cultura así comprendida exista inicialmente en forma enajenada respecto de los individuos demuestra "solamente que los hombres se encuentran aún en proceso de creación de las condiciones de su vida social..."[1] Al mismo tiempo, la relación social de los individuos, universalmente desarrollada en el proceso de la historia, su fuerza productiva social conjunta, deberá ser ahora apropiada por ellos como su propia relación social y fuerza social, deberá recibir forma de desarrollo directamente humano. La tarea teórica de sacar a la luz el verdadero contenido de la cultura coincide totalmente por eso con la tarea práctica de la superación revolucionaria de todas las formas de enajenación social y autoenajenación del hombre en la sociedad burguesa.

Esta tarea se resuelve en la etapa comunista d la historia. Solamente en esta etapa la cultura se pone al descubierto, en la teoría y en la práctica, como verdadera unidad activa del nombre y la naturaleza, por un lado, del hombre y la sociedad, por otro. Se vuelve expresión (se puede decir, sinónimo) del desarrollo del individuo como sujeto de la historia, como sujeto de sus propias relaciones con la naturaleza y con otros hombres.

Hagamos breve resumen. El concepto "cultura" en la concepción filosófico-histórica del marxismo significa la forma de desarrollo social del hombre (su autoproducción), que se contrapone a las limitadas formas naturales y sociales de este desarrollo en las etapas precapitalista y capitalista de la historia. En el análisis científico-crítico de la producción

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 105.

capitalista este concepto sirve a la tarea de esclarecimiento del carácter históricamente específico, "transitorio" de esta producción, que hace necesario el tránsito a una fase más elevada de la existencia histórica de los hombres. En su contenido histórico positivo, la cultura se descubre como aquel desarrollo social del hombre que corresponde al carácter universal de las fuerzas productivas y relaciones sociales de las que se adueñó. Este verdadero contenido de la cultura recibe su realización concreta en el proceso de construcción de la sociedad comunista.

Capítulo IV

LA MISION CULTURAL DEL SOCIALISMO

Ya en la característica más temprana del comunismo C. Marx define este último como "la verdadera *apropiación* de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre", como "el retorno cabal del hombre a sí mismo, como hombre *social,* es decir, humano, que sucede de un modo consciente y con la conservación de toda la riqueza del desarrollo antecedente"[1]. La historia siempre es la historia de los hombres. En este sentido nunca hubo sociedades de las que el hombre fuera excluido de ser fuerza fundamental, activa. Pero el "enigma" de la historia precedente consistía precisamente en que antes el principio humano se daba a conocer en ella, como regla, en forma de fuerzas que no estaban bajo el poder del hombre y que le eran hostiles. Solamente en el proceso de desarrollo comunista, según los clásicos del marxismo, la "esencia humana" de la sociedad, así como la "esencia social" del hombre reciben forma espontánea y universal de manifestación.

De acuerdo con esta definición, el comunismo representa la etapa de la historia en que el desarrollo

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 116.

de la sociedad coincide por primera vez con el desarrollo de cada persona: lo social resulta aquí sinónimo de lo humano, y lo humano recibe forma social directa de manifestación. El comunismo es la sociedad humana (humanizada) en el propio sentido de esta palabra, ya que los dueños de todo lo material y lo espiritual producido por la sociedad son en el comunismo todos los miembros de la sociedad, y no "los fuertes de este mundo", no las clases privilegiadas.

Los enemigos del marxismo se inclinan a dar como idea del comunismo una cierta variante de la concepción "finalista" de la historia, en la que se adjudica al comunismo el papel de fase final, última del desarrollo histórico. En sus interpretaciones identifican el comunismo con un estado anquiloso, carente de todo movimiento, en el que a las personas sólo les queda cosechar los frutos de la actividad de las generaciones precedentes. En verdad, el marxismo no atribuye al comunismo el carácter de etapa final; lo define etapa *superior* de la historia y el tránsito hacia ella, según el marxismo, significa que la verdadera historia de la humanidad no termina sino que recién comienza. En este sentido conviene comprender la conocida tesis de los fundadores del marxismo de que el comunismo "...no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual"[1].

La etapa comunista de la historia es una forma distinta de principio del movimiento de las condi-

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 34.

ciones y premisas materiales y espirituales de la existencia humana, que se crean a todo lo largo de la historia. Mérito del marxismo es haber sabido ver en medio de la crueldad de las relaciones sociales que sucedían unas tras otras en la historia precedente, el enorme trabajo positivo histórico y cultural, orientado por su sentido objetivo a crear condiciones de vida verdaderamente humanas. La tarea social y cultural que corresponde al comunismo consiste en realizar la apropiación práctica por el individuo de sus propias fuerzas históricamente creadas, ya no en calidad de fuerzas que se le contraponen, fuerzas de propiedad privada, sino como condiciones de su vida verdaderamente humana.

El comunismo, de esta suerte, no es negación abstracta de toda la historia precedente. El comunismo es su *resultado lógico,* que no sólo guarda en sí todo lo valioso que fue creado por siglos y generaciones, sino que traslada esto valioso a otro nivel de desarrollo cualitativamente nuevo. Precisamente por eso el comunismo es la "solución del enigma de la historia". Su grandiosa misión histórica, la misión de "el retorno del hombre a sí mismo", su afirmación como sujeto auténtico de la historia, que encarna en su actividad toda la riqueza y diversidad de las relaciones sociales, la realiza el comunismo sin la "negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización", sin "el regreso a la *innatural*... simpleza del hombre *pobre,* bruto y sin necesidades" (todo esto, según la característica de Marx, constituye los rasgos del "comunismo bruto"[1]), y sí

[1] C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 42, pág. 115.

mediante la apropiación por el hombre y para el hombre de las condiciones materiales y espirituales de su existencia, históricamente elaboradas, mediante la conversión de estas condiciones en el patrimonio humano, en el fundamento del desarrollo individual.

Los derroteros concretos de realización de esta tarea fueron señalados por V. I. Lenin, quien desarrolló la teoría marxista de la cultura conforme a la época de la transformación revolucionaria de las relaciones sociales capitalistas en las socialistas.

1. De la cultura burguesa a la cultura socialista

En la herencia teórica leninista el problema de la cultura ocupa sitio sustancial. El sentido y el carácter de su planteamiento por V. I. Lenin puede ser comprendido solamente en el contexto general de la doctrina leninista, donde dicho problema interviene como importantísimo eslabón en la cadena general de razonamientos y conclusiones sobre las leyes del tránsito del capitalismo al socialismo, sobre los caminos de construcción de la nueva sociedad.

En los trabajos de V. I. Lenin, tal como en los de C. Marx y F. Engels, no hay definiciones abstracto-teóricas de cultura, construcciones abstractas y especulativas del proceso cultural histórico. Solamente a través del prisma de la historia viva, con sus complejísimas colisiones interiores, con su polarización y la lucha de las fuerzas clasistas, con sus movimientos masivos y sus explosiones revolucionarias, se descubre el sentido de los procesos culturales que

se producen, su lógica, se manifiestan las tendencias fundamentales del desarrollo cultural. Además, la posición con el enfoque práctico-revolucionario respecto del mundo sigue siendo la misma, decisiva y de principio: por cuanto la tarea de la transformación revolucionaria y comunista del mundo (ni en su aspecto general, ni en subdivisiones particulares) no puede ser solucionada *fuera de la cultura* y *sin la cultura,* el problema de la cultura forma parte orgánica de la teoría revolucionaria.

El punto de vista de la conveniencia revolucionaria ha condicionado el carácter del enfoque leninista respecto de las cuestiones de la cultura. Para V. I. Lenin la cultura no es un objeto de contemplación académica imparcial, no es la colección de singularidades muertas, que poseen solamente puro valor de museo, de anticuario. Para V. I. Lenin la cultura es el componente substancial del movimiento histórico real, la condición indispensable de la lucha práctica de masas. La existencia verdadera de la cultura no está en los cánones petrificados, ni en los esquemas dogmáticos, ni en las reliquias del pasado, que se han fosilizado y perdido toda relación con la realidad, sino en la actividad transformadora y creadora de los hombres, en su iniciativa práctica creadora e histórica. Sólo llegando a ser la condición de transformación por el hombre del mundo circundante y de sí mismo, la cultura asume forma de vida propia, adquiere su verdadera significación y valor social.

Junto con ello, el enfoque de V. I. Lenin respecto de la cultura no tiene nada que ver con el practicismo estrecho, el utilitarismo superficial. La cultura no es medio pragmático puramente externo

para alcanzar cualquier objetivo planteado de antemano, no se la puede subordinar arbitrariamente a ninguna tarea que no corresponda a su real sentido y contenido. El desarrollo de la cultura posee su propia lógica, cuya violación está preñada de graves consecuencias tanto para la propia cultura como para el normal funcionamiento de todo el organismo social. Es importante no sólo lo que la cultura da a la sociedad, sino también lo que la sociedad da a la cultura, en qué grado la sociedad está capacitada para tomar en consideración sus reales exigencias y corresponderlas. La relación de la sociedad respecto de la cultura es importantísimo criterio de su vitalidad histórica.

Desde este punto de vista, no toda sociedad poseedora de cultura, es decir, de una determinada suma de resultados del desarrollo material y espiritual, puede pretender en igual medida llamarse culta en el sentido histórico universal de la palabra. El exponente sustancial de la madurez cultural de la socieded es, de acuerdo con Lenin, *la situación general de las masas trabajadoras en el sistema de producción social,* el nivel de su inclusión en la vida social, política y espiritual, el grado de su conciencia y de su actividad histórica. El progreso cultural de la sociedad se mide no solamente por los resultados de la actividad de un estrecho grupo de intelectuales, representantes del trabajo mental, sino, ante todo, por el nivel de desarrollo de la actividad histórica del pueblo, de su capacidad para la creación histórica propia. Precisamente es esto, según Lenin, lo que determina la profundísima diferencia entre cultura burguesa y cultura socialista.

La vieja sociedad, basada en la desigualdad clasista y el dominio de la minoría sobre la mayoría, conocía dos modos de organizar la vida social y el trabajo social. El primero significó la *presión directa* sobre las masas de parte de la clase directamente organizada en el sistema burocrático-jerárquico de la dirección estatal, y que utilizaba para sus fines todo el poder del aparato de opresión burocrática, militar y política. Este tipo de organización terrateniente-burocrática de la sociedad con sus rasgos característicos de despotismo político y con ausencia casi completa de cualquier vida social y cultural de las enormes (preferentemente campesinas) masas de población, encontró su expresión clásica en el sistema autocrático-feudal de Rusia zarista.

En comparación con éste, el camino de desarrollo europeo-occidental en el que adquieren decisiva significación las relaciones monetario-mercantiles, llevó a un tipo de organización social más "culta", más "civilizada". El capitalismo dio potente impulso al desarrollo de las fuerzas productivas —materiales y espirituales— de la sociedad, llevó a creear la industria fabril, la técnica y la ciencia. "La cultura capitalista, escribió V. I. Lenin, *ha creado* la gran producción, las fábricas, los ferrocarriles, el correo, el teléfono, etc..."[1]. Sin embargo, todos los éxitos de la cultura burguesa y de la civilización se presentan como fuerza del capital, fuerza de la propiedad privada, mediante la cual ella afianza su dominio económico y político en la sociedad. "En la sociedad burguesa, las multitudes trabajadoras están gobernadas por una minoría, los poseedores, los que partici-

[1] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, t. 33, pág. 44.

pan de la propiedad capitalista y han transformado la enseñanza y la ciencia, ese baluarte supremo y flor de la civilización capitalista, en un instrumento de explotación, en un monopolio para tener en la esclavitud a la inmensa mayoría del pueblo"[1].

Si el contenido *universal* de la cultura fue visto por V. I. Lenin en el desarrollo de las masas trabajadoras como verdaderos creadores de la historia, su existencia en forma *históricamente particular* en la etapa de la "prehistoria" relacionaba con determinado tipo de dominio de clase, realizado tanto en lo económico como en la vida política y espiritual del país. Esta función de servicio, auxiliar, de la cultura en relación con los fines de la clase dominante le da carácter de clase precisamente manifiesto. Tal carácter está condicionado, pues, por aquella función social de la cultura que la convierte en medio para alcanzar determinado interés de clase, en arma del dominio de la minoría sobre la mayoría.

Las formas preburguesa y burguesa de cultura, desarrollándose como cultura de la minoría dominante, estaban directamente vinculadas con la orientación básica clasista de esta minoría de mantener en la obediencia a las grandes masas de trabajadores. En este sentido dichas formas de cultura intervenían como elemento necesario y condición esencial de la organización de la sociedad terrateniente-feudal y burguesa, incluyendo los medios (métodos, modos y formas) del dominio económico, político e ideológico de la dirigencia social explotadora. El arsenal de tales medios, colmado a expensas

---

[1] V. I. Lenin. *Informe al II Congreso de los Sindicatos. O. C.*, t. 37, pág. 444.

del desarrollo técnico, científico y artístico de la sociedad, representaba la base material y espiritual de este dominio. Así, en el capitalismo el conjunto de elementos materiales y espirituales de la sociedad (técnica, ciencia, arte, etc.) se vuelve objeto de apropiación y utilización clasista. Como "condición de producción de capital", lo que significa, de la fuerza del propio capital, la cultura, independientemente de sus logros técnicos, científicos y artísticos, adquiere carácter clasista limitado, capitalista.

El vicio fundamental de la cultura burguesa, su esencia clasista limitada fue vista por V. I. Lenin, de tal forma, no en los propios resultados de la ciencia, la técnica, la producción, el arte, etc., sino, ante todo, en aquella *forma social enajenada, separada de las masas,* en la cual ellos son elaborados, existen y son utilizados. El monopolio de la cultura por una minoría que la convierte en arma de su poder y de su explotación de la mayoría, en la práctica constituye la forma burguesa de existencia de la cultura. La contradicción entre el contenido universal de la cultura y la forma particular, clasista estrecha, de su apropiación y utilización, constituye la base de toda la evolución cultural del capitalismo.

Dicha contradicción es el rasgo más característico de la civilización burguesa. Esta última es la fase superior y, al mismo tiempo, última del desarrollo cultural de la humanidad, basado en la desigualdad social y la explotación de una clase por otra. F. Engels escribió sobre las tres épocas de la civilización formadas por las tres formas fundamentales de esclavización social de los hombres: esclavitud, feudalismo y trabajo asalariado. En correspondencia, las civilizaciones antigua, medieval y bur-

guesa se presentan como tres formas básicas de desarrollo cultural en la sociedad antagónica clasista. Se puede decir que los clásicos del marxismo entendieron la civilización como el tipo de desarrollo cultural que se realiza en forma de determinado dominio clasista, en forma antagónica clasista. "Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. Cada progreso de la producción es, al mismo tiempo, un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría"[1].

En la filosofía burguesa de la historia está ampliamente difundido representar la civilización como fuerza por principio enemiga de la cultura, como un determinado estado histórico que se caracteriza por la crisis, por la descomposición, la desorganización de la unidad cultural inicial. La civilización es representada como el fin de la cultura, como su fase final, en el cual se produce la ruptura definitiva de la cultura con el hombre, su conversión en sistema de prescripciones y reglamentaciones externas, formal-obligatorias y coercitivamente impuestas. La cultura, de acuerdo con tal concepción, muere en la civilización, perdiendo su relación viva directa con el individuo, estancándose en forma de las normas y reglas mecánicas de conducta social de los hombres, normas y reglas igualadoras e indiferentes respecto de cada individuo. La civiliziación es la victoria final del cálculo racional sobre el arrebato pasional, de la lógica sobre el sentimiento, de la sociabilidad

---

[1] F. Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 21, pág. 177.

impersonificada sobre la individualidad humana. Las consecuencias reales del desarrollo de la civilización burguesa para el hombre reciben en esa forma de pensar reflejo extremadamente pesimista y sumamente abstracto.

Ejemplo típico de semejante tipo de concepción es la concepción filosófico-cultural de O. Spengler. "La civilización —escribe en *La decadencia de Occidente*— es el destino inevitable de la cultura... La civilización consiste en aquellos mismos estados extremos y artificiales, que es capaz de realizar un tipo superior de hombres. Ellos son la conclusión, ellos siguen como lo formado tras el proceso de formación, como la muerte tras la vida, como la inmovilidad tras el desarrollo, como la vejez mental y la urbe mundial petrificada tras la aldea y la infancia ingenua, como son para nosotros el dórico y el gótico. Ellos son el inevitable final..."[1]

Descubriendo el carácter de clase, socialmente limitado e históricamente transitorio de todas las formas pasadas de civilización, el marxismo, en contraposición a la filosofía burguesa de la historia, ve en la civilización el modo único posible de desarrollo cultural en la sociedad clasista. Desde el punto de vista marxista la existencia de la civilización en las fronteras de la "prehistoria" de la humanidad representa no la etapa final, sino tan sólo la primera, la etapa preparatoria de la verdadera historia cultural, coincidente con la construcción de la sociedad sin clases. En esta etapa preparatoria (especialmente en su fase superior, la sociedad burgue-

[1] O. Spengler. *La decadencia de Occidente*, M., 1923, t. I, págs. 30-31.

sa) se crean las premisas materiales y espirituales para el desarrollo de la cultura en forma ya libre de cualquier tipo de limitación clasista. En esto consiste la *misión civilizadora* de la sociedad clasista y, ante todo, burguesa. Sin embargo, para convertirse en condiciones reales de libre desarrollo, tales premisas deben ser apropiadas realmente por los individuos ya no como fuerza de la propiedad privada contrapuesta a ellos, sino como su fuerza propia y humana, que los convierte en verdaderos creadores de la historia y de sí mismos. El primer paso en el camino de la solución de esta tarea cultural de trascendencia histórico-universal, es la construcción de la sociedad socialista. A "la misión civilizadora del capital" se contrapone, de esta forma, la *misión cultural de la sociedad socialista.*

Los fines culturales del socialismo se dan a conocer ya en los marcos de la sociedad burguesa. Se manifiestan en forma de elementos de la cultura democrática y socialista allí surgidos, sin los cuales no se puede componer el cuadro verdadero de la vida cultural de cualquier Estado capitalista desarrollado. Precisamente esta circunstancia la tuvo en cuenta V. I. Lenin, cuando escribió sobre la existencia de dos culturas en cada cultura, sobre la lucha de tendencias ideológicas contrapuestas en la vida espiritual de cada nación. "En *cada* cultura nacional existen, aunque no estén desarrollados, *elementos* de cultura democrática y socialista, pues en *cada* nación hay una masa trabajadora y explotada cuyas condiciones de vida originan inevitablemente una ideología democrática socialista"[1]. Estos elementos

[1] V. I. Lenin. *Notas críticas sobre el problema nacional. O. C.*, t. 24, págs. 120-121.

de la ideología y la cultura antiburguesas están directamente relacionados con las aspiraciones liberadoras de las clases explotadas de la sociedad, llevan en sí el germen de aquella verdadera cultura que en un grado más completo corresponde a las tendencias históricamente progresistas del desarrollo social.

La limitación clasista de la cultura burguesa encuentra su expresión directa en su estrechez nacional, que se manifiesta en el aislamiento cultural de los diferentes pueblos, en la imposición forzada a las naciones y nacionalidades débilmente desarrolladas de la "cultura" de los Estados imperialistas. De esta forma, en su ropaje burgués la cultura actúa como arma de la opresión no sólo social sino también nacional. Deja de servir a los fines tanto del desarrollo social (material y espiritual) de las masas trabajadoras dentro de las fronteras de cada nación por separado, como del acercamiento internacional de los trabajadores de diferentes naciones, de su unión a escala mundial.

La misión cultural de la sociedad socialista consiste en la liberación de la cultura de la limitación clasista y nacional de la sociedad burguesa, de aquellas trabas y contradicciones sociales y nacionales en las cuales ella se desarrolla en la fase capitalista. En este sentido, la cultura socialista es la *etapa históricamente inevitable de desarrollo de la cultura humana general,* que contiene en sí las condiciones y premisas necesarias para crear la cultura internacional no clasista de la sociedad comunista.

El paso de la cultura clasista a la cultura no clasista, de la cultura que sirve a los intereses de la minoría a la cultura que constituye el patrimonio de todos los miembros de la sociedad, se realiza en el

proceso de actividad histórico-transformadora de la clase obrera. *La misión cultural del socialismo es inseparable, por lo tanto, de la misión histórica de la clase obrera,* de su papel dirigente en la construcción de la sociedad comunista. Transformándose a sí misma en el proceso de su actividad transformadora, elevándose hasta el nivel de sujeto real del movimiento histórico, la clase obrera funda la nueva cultura, que se convierte en condición del desarrollo cultural de todos los demás miembros de la sociedad.

De aquí surge la relación directa entre los objetivos económicos y políticos de la clase obrera y los fines de desarrollo cultural general de la humanidad. El capitalismo, privando a los trabajadores de los medios de producción, les priva, a la vez, de condiciones de existencia no solamente física sino también social (verdaderamente cultural). Hace del hombre un ser pobre material y culturalmente. Esto no significa, por supuesto, que los obreros están privados, en general, de la posibilidad de consumir la producción cultural elaborada. En determinada medida el capitalismo amplía, respecto del pasado, los marcos de consumo cultural si bien le da carácter de satisfacción de necesidades "ficticias", "no verdaderas" del individuo. C. Marx señalaba que "aquella participación del obrero en el consumo de índole más elevada, así como en el consumo espiritual: la agitación por sus propios intereses, la subscripción a los periódicos, la asistencia a conferencias, la educación de los niños, el desarrollo del gusto, etc., es la única participación suya en la civilización mediante la cual se diferencia del esclavo"[1], no se determina por los

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 240.

intereses del obrero en su propio autodesarrollo, y sí por los intereses del capitalista, quien trata de ampliar el círculo de las necesidades, lo que implica hacer mayores sus ganancias. "Por ello... el capitalista busca cualquier medio para estimular... el consumo, para dar a sus mercancías mayor atractivo, imponer a los trabajadores nuevas necesidades, etc. De hecho, este aspecto de la relación entre el capital y el trabajo representa un momento esencial de la civilización y precisamente sobre ella descansa la legitimación histórica del capital, pero junto con ello su actual poderío"[1]. La pobreza cultural de los obreros se manifiesta, ante todo, en que en las condiciones capitalistas son excluidos del proceso de desarrollo cultural, perdiendo su capacidad real de creación cultural propia. La ausencia de propiedad sobre los medios de producción se convierte así para los obreros no solamente en necesidad material y privaciones, sino en la pérdida del sentido humano de la vida, de todo lo que forma la esencia verdadera de la cultura. Tal es la naturaleza antihumana, anticultural, de la propiedad privada.

La liquidación de la propiedad privada y la conversión de los medios básicos de producción en patrimonio de todo el pueblo como tarea económica de principio de la clase obrera, está orientada a la edificación de la sociedad sin clases, encierra por ello, además del sentido económico, también el profundo sentido cultural. En su aspiración de revolucionar la vieja sociedad, de cambiar las condiciones anteriores de producción y relación, de colocarlas sobre base nueva, los obreros no se mueven por intereses

[1] Ibídem, pág. 241.

de lucro y enriquecimiento (de lo que les acusan falsamente críticos pequeñoburgueses del comunismo, comenzando por M. Stirner), se movilizan por el deseo, ante todo, de cambiar a sí mismos y su vida, dar a ésta verdadero sentido y carácter humanos. Los obreros necesitan la nueva sociedad porque quieren llegar a ser "nuevos" ellos mismos, convertirse en hombres que en su aspecto individual, en su forma de vivir y relacionarse, encarnen las auténticas conquistas y logros del trabajo y el espíritu humanos. Los proletarios revolucionarios, escribieron C. Marx y F. Engels, "... saben demasiado bien que sólo al cambiar las circunstancias, dejarán de ser "los mismos de antes", y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias"[1].

El sentido cultural dado por la clase obrera a la propiedad social sobre los medios de producción consiste en que ella es la base necesaria de transformación del hombre trabajador de medio en *fin principal* de la producción. La propiedad social cambia de forma radical el propio tipo de producción social, así como el carácter de la riqueza social creada por los hombres. La forma fundamental y, al mismo tiempo, general de esta riqueza no será ya la cosa, ni la mercancía, sino el individuo en sí. En correspondencia, la producción social recibe, ante todo, carácter de producción del hombre y no de sencilla producción de cosas y mercancías.

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 201.

La propiedad privada incluso en aquellos casos en que desarrolla ampliamente el sistema de producción y el intercambio material, no está capacitada para producir y crear el producto de tipo específico: al hombre. El individuo vivo, concreto, en cualquier caso interviene en la sociedad basada en la propiedad privada como medio, pero de ningún modo como objetivo y forma universal de la riqueza producida. Esto engendra la contradicción profuna entre el desarrollo de la riqueza social y el desarrollo humano, lo cual hace indispensable la liquidación de la propiedad privada.

La propiedad social es la forma en que la producción material y espiritual coincide directamente con la producción del propio individuo, se fusiona con él. Es la base económica necesaria de existencia y desarrollo del hombre como persona y no como simple fuerza de trabajo, como poseedor de capacidad multilateral desarrollada para el trabajo y la comunicación. La inevitabilidad histórica del tránsito hacia la propiedad social está condicionada, pues, por la necesidad de establecer tal sociedad que tenga como su tarea el desarrollo del individuo como ser integral y armónico.

Con la existencia de la propiedad social se conserva la necesidad de constante aumento de los bienes materiales y espirituales, de ampliar su producción y mejorar su calidad. Como subrayó C. Marx, la creación de valores de consumo, que sirven a la reproducción de la vida humana, es la necesidad natural en cualquier etapa del desarrollo histórico. Sin embargo, solamente la propiedad social elimina la forma social en que tal necesidad se manifestaba en las etapas antecedentes del desarrollo histórico: la

forma de la fuerza dominante sobre el hombre que le limitaba externamente. La producción de bienes materiales y espirituales, en las condiciones de propiedad social, deja de ser un fin en sí, medio para el enriquecimiento de algunos a cuenta de todos, y se convierte en medio de desarrollo libre y multilateral de cada persona. En otras palabras, "la necesidad natural" pierde aquí el carácter de fuerza socialmente coercitiva y adquiere significación de base necesaria para la libertad social y el autodesarrollo de toda la masa de individuos.

De aquí viene el hecho de que en aquella medida en que la actividad política y económica de la clase obrera se vuelve procedimiento para realizar el proceso de socialización directa de la producción, ella adquiere, al mismo tiempo, significación de actividad cultural, es decir, de actividad dirigida a la transformación no sólo de las circunstancias externas, sino también del propio hombre. La instauración de la propiedad social crea, de tal forma, la situación en la cual todas las cuestiones del desarrollo económico y político de la sociedad resultan estrechamente ligadas con las cuestiones de la construcción cultural, con las tares del crecimiento cultural de toda la masa de trabajadores. Sin tomar en consideración la profundísima relación interna entre política, economía y cultura en el proceso de transformaciones socialistas, no se puede comprender el sentido de la teoría leninista de la cultura, el carácter de la *revolución socialista cultural* realizada por la clase obrera.

La concepción leninista de la cultura socialista del todo se basa en la revelación científica de la auténtica naturaleza de la sociedad socialista, que se crea por la libre y consciente actividad de los "de aba-

jo", de las clases trabajadoras encaminadas a la creación histórica independiente. La organización de los "de abajo", sus formas de unión en el curso de la construcción socialista, no puede, se sobrentiende, basarse ni sobre la "disciplina del palo" ni sobre la "disciplina del hambre". Los métodos de la violencia política o de la coacción económica en relación con los trabajadores son ajenos a la naturaleza del régimen socialista y no pueden servir como medio para alcanzar los fines verdaderamente comunistas. La organización del trabajo en el socialismo, que excluye todas las formas de trabajo forzado "...se basa y se basará cada día más en la disciplina libre y consciente de los trabajadores mismos, que se han sacudido el yugo de los terratenientes y los capitalistas"[1]. Precisamente con la comprensión de la necesidad de otra organización de masas, basada sobre nuevos principios que corresponda a la naturaleza del socialismo y que exprese la actividad social práctica del pueblo, surge en el leninismo toda la problemática del desarrollo cultural de la nueva sociedad.

Al rechazar los viejos métodos de organización de la vida social, basados en la violencia política y en la explotación económica, V. I. Lenin vio precisamente en la cultura la importantísima condición que permite garantizar la participación directa de las masas en el desarrollo social. La conversión de la cultura de medio de opresión de las masas en medio de su liberación, en condición de su desarrollo diversificado significa la solución práctica de la tarea de crear la nueva cultura, correspondiente a las necesidades y fines de la organización socialista de la so-

[1] V. I. Lenin. *Una gran iniciativa. O. C.*, t. 39, pág. 14.

ciedad. El verdadero criterio y la medida de la formación de esta cultura resulta, de acuerdo con V. I. Lenin, aquel grado de conciencia y libertad con el que las masas crean sus propias relaciones sociales, en que se incorporan a la esfera de la construcción económica y política. La cultura como *condición y forma de manifestación de la actividad social del pueblo, como expresión directa de la creación histórica de las masas trabajadoras:* tal es la esencia de la concepción leninista del problema.

Aquí llegamos al punto fundamental de la teoría leninista de la cultura, a la cuestión de la necesidad de *unión de la cultura con la actividad revolucionaria de las masas, con su trabajo creador* (económico, organizativo, político). No se trata de la cultura que sólo se orienta a las masas como a los consumidores pasivos, carentes de la propia iniciativa creadora, sino de la cultura de las propias masas, la cultura que encuentra en las acciones de las masas la única forma digna de su existencia, he aquí el problema que V. I. Lenin plantea como el problema central, lo considera como decisivo para toda la causa de la transformación social del país.

En esta sencilla y breve fórmula —la unión de la cultura con las masas—, se encierra el sentido y el fin principal de todas las transformaciones culturales en el socialismo. Sin embargo, tras la sencillez de esta fórmula ha estado un complejísimo experimento social que exigió, según palabras de Lenin, el titánico trabajo histórico de todos los trabajadores. Este experimento supuso la realización del colosal viraje espiritual en la vida del pueblo, la modificación radical de todos los viejos pilares del trabajo, del modo de vida, de la conciencia

y de la psicología de masas de millones de hombres.

La grandiosa tarea de unir la cultura con las masas (es decir, hacer cultas a las masas) no fue posible resolver en un instante, con un solo impulso. Además del factor tiempo, para ello eran imprescindibles determinadas condiciones materiales, económicas, políticas, las que tampoco aparecen de inmediato. La elevación cultural de las masas es un proceso bastante prolongado, que tiene su plazo histórico y su continuación, condicionada por diferentes circunstancias concretas.

La transformación política y económica de la sociedad burguesa en el curso de la revolución socialista no podía limitarse sólo en el cambio del poder político, la expropiación económica de las clase dominantes y la fijación jurídica del nuevo orden El entusiasmo revolucionario del pueblo era base, aunque importante, pero insuficiente para tal transformación. En este sentido V. I. Lenin previno contra la exageración demasiada del papel de los métodos puramente estatales de dirección y administración, aunque basados en el entusiasmo de las masas. "...Que con órdenes directas del Estado proletario podríamos organizar al modo comunista, en un país de pequeños campesinos, la producción y la distribución estatales"[1], resultaba imposible. Ni la intervención desde "arriba", ni el entusiasmo de las masas de por sí, con todo lo significativo de su papel, pueden asegurar la solución cabal de las tareas de la construcción socialista, si no está presente el nivel necesario de cultura de las masas, si las masas, aunque

---

[1] V. I. Lenin. *Con motivo del cuarto aniversario de la Revolución de Octubre. O. C.*, t. 44, pág. 151.

quieran, pero no pueden (en virtud de la carencia de cultura) construir por su propia cuenta su economía y su Estado, resolver las cuestiones organizativas, políticas y económicas del desarrollo del país.

La solución de la tarea de la construcción socialista se tropezaba directamente con el problema del desarrollo cultural de las masas. La importancia práctica de este problema se pone en el centro de casi todos los trabajos de V. I. Lenin después de la Revolución de Octubre. Con el paso a la etapa pacífica de desarrollo de la revolución, V. I. Lenin consideró necesario centrar toda la atención precisamente en las cuestiones de la cultura. Si "antes poníamos y debíamos poner el centro de gravedad en la lucha política, en la revolución, en la conquista del poder, etc.", entonces ahora, subrayó Lenin, "...el centro de gravedad se desplaza hacia la labor pacífica de organización "cultural"[1]. "Hoy nos basta con esta revolución cultural para llegar a convertirnos en un país completamente socialista..."[2]

En estas palabres de V. I. Lenin se diseñan nítidamente la verdadera magnitud y perspectivas de la revolución socialista que de ningún modo termina en la sola conquista del poder político y el establecimiento de la dictadura del proletariado. El cambio político que establece el poder de los obreros y campesinos es solamente el comienzo, el prólogo del cambio cultural. En correspondiencia con ello, V. I. Lenin habló de las dos etapas básicas de la revolución socialista, determinadas, en primer lugar, por la tarea de liquidar y expropiar las clases domi-

[1] V. I. Lenin. *Sobre las cooperativas. O. C.*, t. 45, pág. 376.

[2] Ibídem, pág. 377.

nantes, el aplastamiento armado de su resistencia, es decir, por la tarea de conquistar el dominio político por la clase obrera, y, en segundo lugar, por la de trabajo creador, pacífico y cultural de la construcción de la nueva sociedad. Si el método de solución de las tareas de la primera etapa fue la violencia revolucionaria de la mayoría sobre la minoría, el método de solución de las tareas de la segunda etapa lo constituye la instrucción masiva de los trabajadores, la elevación general de su nivel cultural, su incorporación real en la construcción socialista (sólo a través del dominio de la cultura.)

La parte integrante importantísima del problema general de la construcción cultural socialista es la cuestión *de la relación de las masas trabajadores respecto de la herencia cultural del pasado.* La fórmula que prevé unir la cultura con las masas, se descubre en los trabajos de V. I. Lenin, ante todo, como la asimilación y la utilización práctica por las masas de todo lo valioso y progresivo alcanzado antes en el desarrollo precedente material y cultural de la humanidad. En el contexto de tal tarea la cultura abarca la suma de logros que la clase obrera toma de la vieja sociedad, conserva y hereda en calidad de condición de desarrollo propio, utilizándola en favor de los intereses y fines de la construcción comunista. "Es necesario tomar toda la cultura que dejó el capitalismo y a partir de ella construir el socialismo. Hay que tomar toda la ciencia, la técnica, todo el saber, el arte. Sin eso no podemos edificar la vida de la sociedad comunista"[1] escribió V. L. Lenin.

---

[1] V. I. Lenin. *Exitos y dificultades del Poder soviético. O. C.*, t. 38, pág. 55.

Hablando de la necesidad de tomar "toda la cultura", Lenin, con la ayuda de este concepto, separó aquello de la vieja sociedad que es necesario tirar como innecesario (ante todo los institutos socio-clasistas —económicos y políticos— con la ideología que les corresponde) y que está sujeto a liquidación y supresión, de aquello que es necesario conservar. Con el concepto "cultura" subrayó la diferencia resumida entre "lo que necesitaba el capitalismo y lo que necesitaba el comunismo..."[1]. En este sentido la cultura como *contenido positivo* del desarrollo precedente se contrapone a aquellas formas sociales de este desarrollo (económicas, políticas e ideológicas) que por su naturaleza socialmente limitada mostraron su incapacidad para la existencia histórica posterior.

La complejidad, según expresión de Lenin, "de la gran tarea histórica" de unir la cultura con las masas, de convertirla en "patrimonio popular general" ante todo consistía en que se trataba, por un lado, de masas que durante siglos fueron separadas de toda cultura, cuya gran mayoría fue privada incluso de las bases elementales de instrucción y educación, y por otro, de una cultura que había sido creada para la minoría, que representaba el monopolio de esa minoría, su privilegio exclusivo. Se trataba, pues, por lo menos, de la cultura de la sociedad burguesa (como más progresista en comparación con la cultura terrateniente, burocrática, feudal), pues ninguna otra cultura podía recibir el proletariado como herencia del capitalismo. Por eso la tarea de

---

[1] V. I. Lenin. *Tareas de las organizaciones juveniles. O. C.*, t. 41, pág. 306.

unir la cultura con las masas en la etapa inicial de la revolución cultural socialista podía significar solamente una cosa: la unión de todo lo valioso que tenía la cultura burguesa con el movimiento revolucionario de los trabajadores, la asimilación y utilización de esta cultura por las amplias masas populares en interés del socialismo, en interés de la victoria definitiva de la revolución. El sentido de esta tarea, su importancia y complejidad excepcional fue formulada por V. I. Lenin con total precisión: "El problema de unir la revolución proletaria victoriosa con la cultura burguesa, con la ciencia y la técnica burguesa, hasta ahora patrimonio de unos pocos, es un problema difícil, lo repito"[1].

La dificultad de resolver esta tarea se multiplicó reiteradamente debido a las características específicas de Rusia, que en el tiempo de la revolución era país semipatriarcal, preferentemente de pequeño campesinado, que no había pasado, a escala nacional, el camino capitalista de desarrollo. Según el nivel de su desarrollo económico y social general, Rusia, según las palabras de V. I. Lenin, se encontraba "... en la divisoria entre los países civilizados y los que han emprendido definitivamente la primera vez, a causa de esta guerra (la Primera Guerra Mundial.— *V.M.*), el camino de la civilización —los países de todo el Oriente, los países no europeos...—"[2] La situación intermedia, fronteriza, de la Rusia zarista entre los países civilizados, altamente desarrollados, capitalistas del Oeste, y los Estados atrasados

[1] V. I. Lenin. *Exitos y dificultades del Poder soviético. O. C.*, t. 38, pág. 59.

[2] V. I. Lenin. *Nuestra revolución O. C.*, t. 45, pág. 379.

del Oriente, aún no arrastrados en el curso de la moderna civilización, determinó algunos rasgos específicos de la revolución rusa, "que no se salen —como señaló V. I. Lenin—, de la pauta general del desarrollo mundial, pero que distinguen su revolución de todas las revoluciones anteriores habidas en los países de Europa Occidental, introducen algunas innovaciones parciales al desplazarse a los países orientales"[1]. Estas peculiaridades de la revolución rusa fueron condicionadas por la falta de las premisas materiales y culturales para crear la sociedad socialista, las que en las condiciones del desarrollo europeo occidental se formaban, como es conocido, en el estadio del capitalismo maduro y las cuales, lógicamente, no podían, no tuvieron tiempo de formarse en la Rusia prerrevolucionaria. La peculiaridad de la revolución socialista, que traspasó el poder político a manos de los obreros, consistía, según Lenin, en que ella era *no el resultado,* sino *la premisa* de creación de las bases materiales y culturales de la sociedad socialista, en que abrió el camino de desarrollo a la civilización del país (ante todo de la industrialización) no en la forma clásica burguesa, sino en la forma socialista. Según conceptos de V. I. Lenin, en el curso de la revolución el proletariado conquistó para sí condiciones no completamente comunes "por el progreso sucesivo de la civilización...", pues "la revolución política y social en nuestro país precedió a la revolución cultural, a esa revolución cultural, ante la que nos encontramos ahora, pese a todo"[2].

[1] Ibídem.

[2] V. I. Lenin. *Nuestra revolución. Sobre las cooperativas. O. C.,* t. 45, págs. 380, 377.

En esta situación el Partido Comunista tenía ante sí masas que en su mayoría no sólo no estaban preparadas para la aceptación de la cultura socialista, sino que "no habían llegado" incluso hasta el nivel de la cultura burguesa en el sentido de que no habían asimilado aquellos elementos básicos de la instrucción general y técnica que exigen del trabajador las condiciones de toda producción industrial desarrollada. Los logros culturales de la Rusia prerrevolucionaria, que había dado al mundo creaciones sobresalientes en arte, literatura, ciencia y técnica eran realizadas en su mayoría por los esfuerzos de los representantes más ilustrados, educados y avanzados de la reducida capa de intelectuales. La masa preponderante de la población del país, el campesinado, ligado al modo de vida precapitalista, seminatural, y la parte del proletariado, directamente procedente de las capas más pobres del campesinado y que no había pasado la larga y penosa "escuela" de la producción capitalista, se encontraba, esencialmente, en condición de ignorancia casi completa, de analfabetismo general y con absoluta falta de conocimientos de los logros de la técnica, la ciencia, la dirección de la producción, de los métodos y formas contemporáneos de organización del trabajo. Este estado de "incultura semiasiática" constituía una de las herencias más peligrosas y graves del zarismo. "Mientras nosotros charlamos de cultura proletaria y la relación que guarda con la cultura burguesa, los hechos nos brindan cifras atestiguadoras de que incluso respecto a la cultura burguesa deja mucho que desear nuestra situación"[1].

[1] V. I. Lenin. *Páginas de un diario. O. C.*, t. 45, pág. 363.

En la combinación de la negación de la vieja sociedad y la reafirmación, conservación y utilización de aquello de valor que fue creado por esa sociedad, se descubre en forma extrema y precisa la posición del proletariado respecto del régimen capitalista por él derribado. Si la violencia constituye de por sí un medio de victoria política de la clase obrera, de la conquista y conservación de su poder político, su capacidad no sólo de apreciar la cultura, sino de llevarla a las masas, de utilizarla en interés de la construcción del socialismo, es la condición indispensable de su victoria moral sobre la burguesía y, ante todo, sobre aquella parte de ella que desde tiempos inmemoriales se consideraba como única portadora digna de conservar la cultura: la intelectualidad burguesa. Teniendo en cuenta a sus representantes, V. I. Lenin escribió que solamente cuando ellos "...vean en la práctica que el proletariado incorpora a esta obra a masas cada vez mayores, serán vencidos *moralmente,* y no sólo separados de la burguesía en el terreno político"[1].

Basándose sólo en la violencia no es posible construir el socialismo, no se puede atraer al lado del proletariado aquella parte de la intelectualidad, cuyos conocimientos y experiencia son necesarios al proletariado para realizar su misión, no se puede resolver el problema de crear la nueva cultura socialista. "Se dirá: ¡Lenin recomienda el influjo moral en lugar de la violencia! Pero sería necio imaginar que el problema de la organización de la nueva ciencia y la nueva técnica en la edificación de la

---

[1] V. I. Lenin. *VIII Congreso del PC(b) de Rusia. O. C.,* t. 38, pág. 167.

sociedad comunista puede resolverse sólo por la violencia. ¡Eso es una necedad! Nosotros... no incurriremos en esa necedad y prevendremos a las masas contra ella"[1].

Cualquier tentativa de convertir la violencia en el modo de solución de las cuestiones de orden cultural fue calificada por V. I. Lenin como una directa desviación del marxismo hacia el anarquismo y el revolucionarismo pequeñoburgués. La violencia es incompatible con la política cultural de la clase obrera y no constituye el medio de tránsito de la cultura burguesa a la cultura socialista. La cultura socialista surge no mediante el derrocamiento violento y la destrucción de la cultura burguesa, no mediante su rechazo y negación abstracta solamente porque no es producto exclusivamente de la conciencia proletaria. La cultura socialista surge mediante su reelaboración consciente y crítica, mediante el desarrollo de todo lo que había en ella de valor. Solamente ese puede ser el camino del paso de la cultura burguesa a la cultura socialista, el modo de resolver las contradicciones de clase en el desarrollo cultural. Esto es también una lucha, pero la lucha no mediante la aplicación del sistema de prohibiciones, de medidas punitivas y de persecuciones. En esta lucha el argumento fundamental es la capacidad de las masas para estudiar, su habilidad de organizarse sobre los principios de la disciplina consciente, basada en toda la experiencia de la cultura humana y la ciencia.

Unir la cultura con las masas podía parecer (y a muchos parecía) una tarea utópica. ¿De qué forma

---

[1] V. I. Lenin. *Exitos y dificultades del Poder soviético. O. C.*, t. 38, pág. 56.

se puede unir al campesino analfabeto, que constituía, en lo fundamental, el producto de las relaciones preburguesas, y al obrero semianalfabeto, con las formas de la cultura más desarrolladas en esa época? ¿Dónde está la garantía de que tal unión, incluso siendo posible, dará como resultado el tipo socialista de desarrollo y no llevará al resurgir burgués? La primera cuestión, como regla, la inflaban los enemigos abiertos del Poder soviético desde el campo de la burguesía, la segunda la promovían los numerosos representantes de aquella dirección en el socialismo a la que V. I. Lenin llamó "de espíritu revolucionario pequeñoburgués" y que estaba poseída por las ideas de la "pura democracia proletaria" y la "pura cultura proletaria." Respondiendo a los primeros, Lenin llamó la atención a su interés vital en conservar el monopolio que tenían antes sobre la dirección social y la cultura y su deseo que provenía de ello de demostrar la incapacidad de las masas para el desarrollo social y cultural independiente. Respondiendo a los segundos, Lenin mostró toda la utopía y la fantasía de sus ideas sobre el socialismo. La nueva sociedad puede ser construida sólo sobre la base de aquel material humano y cultural que constituye la herencia del pasado, y cualquier intento de ignorar este material, pretextando el peligro de resurgimiento burgués, constituye proyectomanía.

¿Cómo resolver prácticamente la tarea de vencer el secular atraso de Rusia con comparación con los países civilizados? ¿De qué modo dirigir la tarea de instruir y educar a los obreros y campesinos por el cauce de la construcción socialista? La tarea de elever la cultura del pueblo se realiza, según Lenin, mediante

la organización planificada de todo el problema de la instrucción y la educación a escala nacional. La adhesión de todos los trabajadores al socialismo se alcanza a través de unir la instrucción y la educación con su participación masiva y organizada en la vida política y social, mediante la unión, como dijo Lenin, de la escuela con la política. Se trataba, en ese caso, de combinar la elevación del nivel cultural de las masas con el crecimiento de su actividad social, con su familiarización cada vez mayor con la causa de la construcción estatal y económica. La escuela en las condiciones de la sociedad soviética, según Lenin, deberá servir como escalón necesario hacia la actividad creadora propia en todos los aspectos de la vida económica y política del país.

De esta forma se tenía en cuenta no la simple elevación del nivel de enseñanza general de la población, no la simple introducción en las masas de las bases de educación e instrucción (esto podía considerarse sólo como medida de partida, inicial), sino tal elevación de la cultura que significara la formación en las masas de la capacidad para su participación creadora propia en la vida social. "...No basta con liquidar el analfabetismo; hay que organizar también la economía soviética, y por ahí no se puede ir muy lejos conociendo únicamente las primeras letras. Necesitamos elevar en medida inmensa el nivel cultural"[1]. Esclareciendo en qué consiste esta "elevación de la cultura", Lenin concretó su idea: "Debemos lograr que el saber leer y escribir contribuya a elevar este nivel para que el campe-

[1] V. I. Lenin. *La nueva política económica. O. C.*, t. 44, pág. 170.

sino pueda aplicar ese conocimiento con el fin de mejorar su hacienda y su Estado"[1]. La verdadera cultura comienza allí donde el conocimiento y la instrucción, recibidos en la escuela, se unen con la habilidad práctica para organizar y arreglar el trabajo en el aparato estatal y la construcción económica, donde sucede la fusión orgánica de la superación espiritual de la persona con el aumento de la actividad social de las masas.

Durante la elaboración del plan de construcción de la cultura socialista, V. I. Lenin prestó atención principalmente y ante todo a la creación de las *condiciones reales* más favorables que facilitaran a las masas el acceso a la instrucción, la educación y los conocimientos, y no a decretar cualquier principio y disposición especiales sobre cuya base parecía que debiera construirse la "cultura proletaria". La organización de la escuela popular, del sistema de educación e instrucción pública (bibliotecas, salas de lectura, clubes, etc.), la formación de amplia red de medios de comunicación (radio, cine, prensa, etc.), a través de la cual la más diversa información tiene que llegar hasta las propias entrañas del pueblo, son considerados por Lenin como importantísimo problema estatal, dimanante directamente de las tareas de la transformación socialista de la cultura. Cualquier intento de inventar una "nueva cultura", de limitar el desarrollo cultural de la sociedad con la actividad de un tipo especial de "peritos en cultura", y no desarrollar los modelos de cultura que ya se tenían, en estrecha relación con la actividad práctica de las masas, con la experiencia y la práctica

[1] Ibídem, pág. 171.

de la dictadura del proletariado, significaba, según Lenin, la tergiversación burocrática de la construcción cultural socialista, engendrada por el viejo prejuicio en cuanto a la incapacidad de los obreros y campesinos para la creación histórica por su propia cuenta.

"No *invención* de una nueva cultura proletaria, sino *desarrollo* de los mejores modelos, tradicionales y resultados de la cultura *existente desde el punto de vista* de la concepción marxista del mundo y de las condiciones de vida y de lucha del proletariado en la época de su dictadura"[1], tal era la tarea. La nueva cultura, de acuerdo con esta fórmula leninista clásica, surge como continuación orgánica de toda la cultura precedente que adquiere en el proceso de su asimilación por los trabajadores contenido social nuevo y otro destino. Esa cultura se convierte en manifestación y expresión del desarrollo de los propios trabajadores en el curso de las transformaciones económicas y políticas por ellos realizadas, en el modo de realización por los mismos de su misión social-histórica. Precisamente en esto, según Lenin, consiste la verdadera influencia de la clase obrera en el carácter y dirección de todo el desarrollo cultural. Según N. Krúpskaya, Lenin "quería que aquella nueva cultura que nosotros construíamos llevara el sello de la lucha proletaria, del pensamiento proletario, pero él estaba en contra de que la clase obrera construyera para sí alguna cultura especial y en ella se encerrara. La clase obrera es el guía de todos los trabajadores, por eso

[1] V. I. Lenin. *Guión de la resolución sobre la cultura proletaria. O. C.*, t. 41, pág. 462.

también en la rama de la cultura y en la rama de la revolución cultural no construye para sí una cultura aislada, pero imprime sobre toda la cultura su sello específico, y Vladímir Ilich subrayó en su discurso (en el III Congreso del Komsomol, — *V.M.*) precisamente este aspecto al que prestaban poca atención aquellos que hablaban de cultura proletaria"[1].

Desde el punto de vista de la clase obrera, lo principal, lo esencial en la cultura es aquello que contribuye a la causa de la construcción comunista. Pero semejante enfoque de la cultura está históricamente justificado sólo porque la propia sociedad, basada en los principios comunistas, resulta en todas sus subdivisiones la expresión del auge sucesivo y florecimiento de la cultura, de su tránsito a un nuevo estado cualitativo.

¿En qué consiste la novedad histórica de principio de esta cultura?

La cultura socialista es, en primer lugar, la cultura que se desarrolla sobre una *base social* completamente *nueva,* libre de toda explotación, de cualquier forma de opresión de los hombres. Siendo por su orientación clasista, la cultura de la clase obrera como fuerza dirigente de la sociedad socialista sirve a los intereses de todo el pueblo, de la sociedad socialista en su conjunto.

La mayor conquista cultural del socialismo es la transformación de toda la riqueza cultural de la sociedad en patrimonio nacional, es la garantía para todas las capas y grupos de trabajadores del libre

---

[1] N. Krúpskaya. *Obras pedagógicas.* M., 1959, t. 5, pág. 357.

acceso a la asimilación de los valores culturales, la liquidación de todas las barreras de casta y clasistas en el proceso de adhesión a la cultura, es incorporación de número cada vez mayor de personas al proceso de creación cultural activa. El socialismo terminó para siempre con el monopolio de la cultura por determinadas capas sociales de la sociedad, convirtiéndola en base necesaria de la acción histórica de las amplias masas de trabajadores en las más diversas ramas de la actividad humana. Con ello el socialismo no sólo hizo realidad la igualdad social de los hombres (económica, política, nacional), sino también creó las premisas objetivas para su *igualdad cultural,* la igualdad en la educación y el desarrollo espiritual, en la asimilación y creación de los valores culturales. Desde este punto de vista la cultura socialista es verdaderamente *la cultura de todo el pueblo,* la cultura creada por el pueblo y para el pueblo.

La cultura socialista, en segundo lugar, es la cultura que se desarrolla sobre *base internacional,* sobre la base de la estrecha unión político-ideológica y del acercamiento paulatino entre las naciones y etnias de la sociedad socialista. En el informe *Sobre el Cincuentenario de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas* L. I. Brézhnev señaló: "Hoy podemos ya decir con plena razón: nuestra cultura es socialista por su contenido, por la orientación principal de su desarrollo, diversa por sus formas nacionales e internacionalista por su espíritu y carácter"[1]. El surgimiento de una nueva comunidad histórica, el pueblo soviético, constituye la más importante condición de la internacionalización de la cultura socialista.

[1] L. I. Brézhnev. *Por el camino de Lenin. Discursos y artículos.* M., 1975, t. 4, págs. 59-60.

La cultura socialista, expresando la unidad de intereses, de aspiraciones y fines de todos los pueblos de la URSS, se presenta como uno de los elementos esenciales de enlace de esta comunidad.

Resumiendo, la cultura socialista descansa sobre una *base ideológica* completamente *nueva,* sobre la base de los principios científicos del *marxismo-leninismo.* El núcleo ideológico conceptual de esta cultura es la conciencia, libre de ideas mitológicas, religiosas, utópicas, conservadoras y reaccionarias del pasado, que entraña la concepción y la explicación materialistas del mundo que orienta al hombre en la verdadera historia, en la vida real, en su actividad práctico-transformadora. Se puede decir que la cultura socialista afirma *un tipo de conciencia* completamente *nuevo,* relacionado directamente con los intereses prácticos de las masas trabajadoras, con las necesidades reales y las tareas del desarrollo social.

En su conjunto, la cultura socialista puede ser definida como cultura de las gentes que acabaron para siempre con la división social y nacional anteriormente existente, cultura de los individuos unidos por los estrechos lazos de la actividad conjunta dirigida al logro de fines e intereses comunes. La esencia de la cultura socialista está precisamente en que actúa como condición de unidad, de cohesión de los hombres, de su igual y libre desarrollo.

2. La cultura socialista y la personalidad

El objetivo principal de todas las transformaciones socialistas en la cultura es *formar el hombre nuevo,* que conjuga en su actividad, en sus relacio-

nes, en su aspecto característico individual, los rasgos y cualidades de la personalidad comunista. El proceso de formación de esta personalidad presupone un largo período histórico, que abarca todo el período de tránsito del capitalismo hasta la fase superior del comunismo. Pero sólo con la construcción del socialismo se crean las condiciones materiales y espirituales necesarias para la realización *práctica* de este proceso.

En el desarrollo de la revolución cultural socialista, el Partido Comunista y el Estado soviético tuvieron que resolver complejo grupo de problemas culturales que tenía significación primordial para la construcción de la sociedad socialista. Liquidar e' analfabetismo, crear un sistema de educación e instrucción pública, incorporar amplias capas de trabajadores a la activa gestión económica y política, desarrollar la base material y técnica de la cultura, formar cuadros de la intelectualidad socialista, crear las condiciones necesarias para el ulterior florecimiento de la ciencia y el arte, convertir el marxismo-leninismo en fuerza ideológico-cimentadora, y espiritual-unificadora de la sociedad socialista, elevar la cultura de las naciones y nacionalidades de la URSS hasta entonces atrasadas; he aquí una lista de estos problemas muy incompleta. Sin embargo, independientemente de lo importante y significativo que fueran por sus resultados los esfuerzos dirigidos a la solución de estos problemas, es imposible comprender el sentido general, la lógica profunda de los caminos recorridos, sin tener en cuenta la dirección magistral del desarrollo de la cultura en la sociedad socialista, sin esclarecer su tarea central: la formación del hombre nuevo, de *la personalidad integral-*

mente (multilateralmente) desarrollada. En el planteamiento y solución de esta tarea se manifiesta plenamente el sentido del socialismo como sociedad del *humanismo real,* cuyo principal valor es el hombre de trabajo. "El socialismo es la sociedad del trabajo libre, de la auténtica democracia, de la real libertad de la personalidad, de la cultura y la ciencia más avanzada. Liquida todo tipo de opresión, garantiza el total empleo de los trabajadores, crea las posibilidades efectivas para el desarrollo multilateral creador de todos los miembros de la sociedad"[1].

Los problemas de la formación del hombre nuevo se encuentran en el centro de toda la política cultural del Estado soviético y constituyen el núcleo fundamental de todo su trabajo ideológico-educador. En la URSS, a la solución de estos problemas sirve el conjunto de tareas socioeconómicas planteadas en el Programa del partido, en los documentos de los últimos congresos del PCUS. Fundamentando la estrategia económica del partido y las nuevas posibilidades que la sociedad socialista abre para su realización en la vida, el camarada L. I. Brézhnev dijo en el XXV Congreso del PCUS: "Eso se refiere principalmente a *la elevación sucesiva del nivel de vida de los soviéticos, al mejoramiento de sus condiciones de trabajo y de vida, a un progreso considerable de la sanidad, la enseñanza y la cultura, a todo lo que contribuye a la formación del nuevo hombre, al desarrollo universal del individuo y al perfeccio-*

---

[1] *Sobre el 60 aniversario de la Gran Revolución Socialista de Octubre. Resolución del CC del PCUS del 31 de enero de 1977.* M., 1977, pág. 23.

namiento del modo de vida socialista"[1]. Señalemos que la significación de la cultura en estas palabras está subrayada como uno de los factores más importantes que posibilitan la formación del hombre nuevo, el desarrollo multifacético de la personalidad, el perfeccionamiento del modo de vida socialista.

El XXV Congreso del PCUS señaló los caminos correctos de solución en las condiciones del socialismo desarrollado de esta tarea fundamental en la cultura.

"Esa vía consiste en enfocar de una manera integral toda la labor educativa, es decir, en asegurar la unidad estrecha de la educación ideológica y política, laboral y moral, tomando en consideración las peculiaridades de los grupos de trabajadores"[2]. La orientación de la cultura como factor esencial de la formación de la personalidad comunista actualiza muy especialmente la concepción sociofilosófica del propio proceso del desarrollo cultural en la sociedad socialista. Es evidente que este desarrollo no se debe entender simplemente como una "suma de logros" de las gentes en las distintas ramas del desarrollo creador técnico, científico o de la creación artística. Tal concepción limitativa de la cultura que la reduce a una conjunción de los resultados de la actividad humana en la producción material y espiritual, resulta incompleta e imprecisa en relación con la práctica cultural del socialismo. Es incuestionable que esta práctica presupone enorme crecimiento y ampliación de la riqueza material y espiritual de la so-

---

[1] *Documentos del XXV Congreso del PCUS*. M., 1976, pág. 40.

[2] Ibídem, pág. 74.

ciedad, representa un gigantesco salto hacia adelante en vías del progreso técnico, científico y artístico de la humanidad. Las grandes realizaciones técnicas, los descubrimientos científicos y los logros artísticos alcanzados en el socialismo constituyen su aporte real a la cultura mundial. Pero por grande y significativo que sea este aporte, el logro y la adquisición más importante del socialismo se centra en el *propio hombre*, formado y educado por el nuevo régimen. V. I. Lenin escribió que el socialismo no lleva a la opresión de la personalidad, no lleva a la "nivelación" de la vida espiritual, sino a una diversificación aún mayor, "...aumentando en millones de veces, la "diferenciación" de la humanidad en el sentido de la riqueza y variedad de la vida espiritual y de las corrientes, aspiraciones y matices ideológicos"[1]. El perfeccionamiento de la personalidad humana en toda la riqueza y variedad de sus manifestaciones individuales, es la dirección magistral del desarrollo cultural en el socialismo, que representa por sí mismo el viraje radical en el carácter y el contenido de todo el progreso cultural de la humanidad. Si en las condiciones de la formación capitalista el desarrollo de la cultura (desarrollo del propio individuo como ser social) se lleva a cabo, como regla, en forma distinta de los individuos realmente existentes, en forma de fuerzas del trabajo y del intercambio cosificadas, en el socialismo este desarrollo recibe forma *directamente personificada,* forma del desarrollo de los propios individuos. Las fuerzas productivas sociales, las relaciones sociales, la conciencia social,

[1] V. I. Lenin. *La obra principal del oportunismo alemán acerca de la guerra. O. C.,* t. 26, pág. 281.

llegan a ser aquí un patrimonio inherente de los individuos, expresión de su personalidad. Este acercamiento constante y cada vez mayor coincidencia de lo social y lo personal en el socialismo, le da a éste carácter de genuina historia cultural de la humanidad, en la que el contenido *humano* de la cultura toma igualmente la forma *humana* de manifestación. Precisamente por esto *el tema de la cultura y la personalidad,* que en sí incluye la quinta esencia de la cultura, *puede ser descubierta y comprendida adecuadamente sólo en su aplicación de la sociedad socialista.*

El concepto de personalidad en el marxismo abarca todo el conjunto de relaciones sociales que hacen al hombre sujeto de la actividad, al ser capaz de *cumplimentar* el proceso de autodesarrollo y autoproducción. Desde este punto de vista el concepto de personalidad coincide con lo que podemos denominar naturaleza social del hombre, a diferencia de su naturaleza física material. Carlos Marx señala: "La esencia de "personalidad particular" no la constituye su barba, ni su sangre, ni su naturaleza física abstracta, sino su *cualidad social...*"[1]

De esta forma, la estructura personal del hombre o su cualidad social representa de por sí el "conjunto de rasgos socialmente significativos integrados en él, que se han formado en el proceso de interacción directo e indirecto de una persona dada con otras personas, y que lo hacen a él, a su vez, sujeto del trabajo, conocimiento y comunicación"[2].

[1] C. Marx y F. Engels. *Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Obras,* t. I, pág. 242.

[2] I. Kon. *Sociología de la personalidad,* M., 1967, pág. 7.

La naturaleza social del hombre puede desarrollarse, como ya señalamos, por separado del hombre, lo cual tiene lugar, por ejemplo, en el capitalismo. En este caso ella se presenta en forma de condiciones sociales desarrolladas y materializadas de trabajo, que asumen carácter independiente del hombre y una fuerza ajena a él, o sea, no en forma individual personal, sino, por el contrario, en forma despersonalizada, impersonal, en forma de cosas y de relaciones cosificadas. El individuo adquiere su esencia social a través de la renuncia a su individualidad, la "pérdida de la personalidad", es decir, en calidad de fuerza impersonal, productora de capital, en forma de trabajador asalariado, o ejecutor de determinada función social, o consumidor de la producción masiva. La socialización de los individuos, su incorporación en las relaciones sociales, originan, en definitiva, su despersonalización, la pérdida por ellos de cualquier atisbo de personalidad. Esta circunstancia es señalada no sólo en el análisis de Marx de la sociedad burguesa, sino también en la sociología burguesa contemporánea, que excluye la personalidad de su visión del sistema social.

Es evidente que por personalidad hace falta entender al individuo, cuya naturaleza social se realiza no sólo en las condiciones y situaciones externas a él, sino también en su propio material natural, en las particularidades psicofísicas de su carácter, inteligencia, dones naturales, facultades, exigencias, etc. La personalidad es la expresión individual-irrepetible, totalmente única, de lo universal, de lo socialmente desarrollado y formado por la actividad conjunta de la humanidad. La correlación de lo social y lo individual forma la estructura interior de

la personalidad, su dinámica propia, y su capacidad para el autodesarrollo. De lo dicho anteriormente, sin embargo, no resulta que la personalidad es la combinación mecánica de dos "mitades": de lo social y lo individual, de lo general y lo natural. Semejante representación sería un simple traslado al "interior" del hombre, de aquel dualismo entre lo natural y lo social, lo natural y lo cultural, que fue analizado críticamente por nosotros antes. La complejidad del problema de la personalidad no está encerrada en la simple constatación de la existencia en el hombre de los aspectos social e individual, sino en la comprensión del *carácter de su cohesión, relación*. La naturaleza de la personalidad humana es única y no doble, aunque formada al parecer por la correlación de dos principios distintos: lo individual irrepetible y lo social formado, "genérico", universal. Ignorar este hecho lleva a la ruptura entre las teorías sociológicas y psicológicas de la personalidad, cada una de las cuales analiza al hombre sólo en una de sus dimensiones: social o individual. El aspecto individual de la personalidad resulta como extraído, fuera de los parámetros de su comprensión sociológica. Así V. Yádov escribe que la personalidad le interesa al sociólogo "no como individualidad, sino como personalidad despersonalizada, como tipo social, como personalidad desindividualizada, despersonalizada"[1]. El deseo de superar la unilateralidad de

[1] V. Yádov. *Sobre los distintos enfoques de las concepciones de la personalidad, de las distintas tareas relacionadas con ello, tareas de investigación de la comunicación masiva*. En la recopilación. "Personalidad y comunicaciones de masas". Ed. 2, Tartu, 1969, pág. 13.

los enfoques sociológicos y psicológicos en el estudio de la personalidad determinó el resurgimiento y desarrollo de una rama del saber que se encuentra en el cruce de estas dos ciencias: la psicología social. Además, se emprenden las tentativas de introducir en la sociología las concepciones psicológicas de la personalidad, y en la psicología, determinadas fundamentaciones socioteóricas de la conciencia y la conducta humanas. Sin embargo, todo esto no resuelve el problema en el plano estrictamente filosófico: ¿De qué modo, a nivel de la personalidad, se produce la unidad de lo social y lo individual?

Señalemos una vez más que la base de esta unidad C. Marx la veía en la naturaleza humana históricamente cambiante, condicionada por el propio carácter de interacción entre el hombre y la naturaleza. El hombre convierte en objeto de su influencia no sólo la naturaleza externa, sino la suya propia, la cual forma la base natural de su existencia individual. Ahora queda claro que la individualidad del hombre (aquello que lo distingue del otro) no es sólo el don de la naturaleza, sino el resultado de su propia actividad, de su autotransformación y autodesarrollo. El hombre, produciéndose a sí mismo, en su "propio modo de existencia"[1], produce por lo mismo su individualidad. Pero en este proceso él influye en su naturaleza orgánica propia no como ser natural sino como ser social. Su *relación consigo mismo,* como objeto de su actividad, es de esta suerte, una *relación social.* El desarrollo de esta relación, que forma la base de su individualidad, de su per-

[1] C. Marx y F. Engels. *Manuscritos económicos de 1857-1859. Obras,* t. 46, p. II, pág. 446.

sonalidad, constituye el contenido real de cultura. En ella, por consiguiente, está representada la capacidad del hombre socialmente desarrollada para crear, producir su propia individualidad. Cuanto más desarrollados son los vínculos y relaciones sociales del hombre, tanto más universal es el carácter de su conciencia social, y tanto más posibilidades tiene en el sentido del desarrollo y la creación de su individualidad. La presencia de estas posibilidades en el individuo determinan su existencia como personalidad. Ser personalidad significa, por una parte, equiparar su desarrollo individual con el desarrollo de las fuerzas y relaciones sociales, entender su naturaleza orgánica propia según la medida de su naturaleza social, y por otra, entender las condiciones elaboradas socialmente como con su "naturaleza inorgánica", como las condiciones de su existencia y desarrollo propios. La unidad de lo social y lo individual en la estructura de la personalidad se realiza, por lo mismo, en forma de capacidad humana (como sujeto) que se relaciona consigo mismo, tanto a nivel de conciencia (autoconciencia), como a nivel de la actividad práctica real (autoproducción, autocreación), no en calidad de ser natural, sino en calidad de ser social. La existencia de esta capacidad y su desarrollo a *medida* que se universalizan las relaciones y fuerzas sociales, hacen del individuo sujeto de la actividad, personalidad, o en sentido amplio de la palabra, ser culto.

En la cultura, de esta forma, la relación del hombre respecto de la naturaleza (cultura y naturaleza) y respecto de la sociedad (cultura y sociedad), se revelan también como su relación respecto de sí mismo (cultura y personalidad). En su conjun-

to estas relaciones expresan el modo de existencia del hombre en la historia. La unidad del hombre con la naturaleza y la sociedad que constituye el contenido y la esencia del desarrollo cultural en el transcurso de toda la historia anterior, se convierte en unidad real (y se comprende como unidad) solamente cuando ella resulta como su unidad consigo mismo, no en el sentido, por supuesto, de la identidad natural, abstracta, sino en el sentido de unidad realizada por intermedio de la historia que absorbe en sí los resultados positivos de todo el camino recorrido por la humanidad.

La comprensión de que el hombre como personalidad, como individualidad, no es idéntico a su propia naturaleza dada a él de un modo natural, sino es el producto de toda la historia humana, que toda la historia es, en definitiva, la *historia de la formación de su individualidad,* se hace posible sólo cuando se efectúa la apropiación *real* por el hombre de su esencia, históricamente elaborada y socialmente desarrollada, sólo en el proceso de transformación por él de esta esencia en la condición, el contenido y la forma de su existencia personal. Esta apropiación coincidente por su sentido con la formación por el hombre de su propia individualidad, con su autoproducción, es aquello que se corresponde con lo que llamamos forma personificada de existencia y desarrollo de la cultura.

La cultura, al tomar forma de desarrollo personificado, se descubre, por lo mismo, en su contenido y significación general, histórica, y recibe una *forma universal histórica de existencia.* Precisamente en esta etapa se hace evidente el sentido cultural de toda la historia precedente (incluyendo en

ella la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones sociales, instituciones sociales, conciencia, etc.) como la historia de la formación y desarrollo de la individualidad humana, como la historia de la universalización gradual del propio hombre. "... La historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto"[1]. Si hasta un determinado momento el hombre no concebía la historia antecedente como su historia propia, esto quiere decir que él estuvo presente en ella, participó en ella no como personalidad, sino como despersonificada en su masa fuerza. La formación en el individuo de esta personalidad es en sí mismo un producto histórico que recibe en las distintas etapas de la historia diferente expresión y manifestación.

Si en las tempranas etapas de la historia marcadas por "la inmadurez del hombre individual", el individuo todavía no se destaca a sí mismo de las formas de sus relaciones locales y limitadas con otras personas, y en este sentido aparece como personificación simple de esta relación, en la sociedad burguesa, la separación y el aislamiento del individuo en el sistema de las relaciones sociales que han recibido un desarrollo general, significa, al mismo tiempo, su pérdida de estas relaciones, lo que lleva a un conflicto insoluble entre lo individual y lo social: los individuos, "despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos

---

[1] *C. Marx a Pável Vasílievich Annenkov, 28 de diciembre de 1846.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 27, págs. 402-403.

abstractos..."[1], mientras que las condiciones sociales de su existencia se han convertido para él en externas condiciones casuales. "El individuo casual" o "el individuo clasista" es aquel tipo de individuo para el que su existencia en calidad de cierto personaje social significativo, en calidad de individuo social, en calidad de personalidad está separada de su propia individualidad y es el resultado de circunstancias externas e independientes de él. El capitalista, el rentista, etc., de acuerdo con Marx y Engels, son personalidades no en virtud de su individualidad, "...sino en el sentido de que su personalidad está condicionada y determinada por relaciones de clase bastante concretas..."[2], que son respecto de su individualidad totalmente casuales. El carácter casual de la personalidad consiste, pues, en esa ruptura entre lo social y lo individual, que señala la situación del individuo en la socieded de clases antagónicas. A diferencia de los representantes de las clases dominantes, la existencia individual de los cuales coincide con sus vivencias sociales (el capitalita, por ejemplo, no se separa a sí mismo como personalidad de su pertenencia a la clase burguesa). El proletariado explotado percibe su vivencia social en el sistema de producción capitalista como algo que es completamente externo y casual a su personalidad. En las colectividades ficticias que han existido hasta ahora, —en el Estado, etc.—, "la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominan-

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 89.

[2] Ibídem, pág. 83.

te, y sólo tratándose de individuos de esta clase"[1]. Todo aquello que para el capitalista es condición de su existencia como personalidad (coincidencia de lo clasista — lo casual y de lo externo —y de lo personal), para el obrero son trabas de su existencia personal, impuestas a su individualidad. He aquí por qué en su lucha revolucionaria contra la burguesía los proletarios se plantean como tarea de mantenerse no sólo como clase (en su cualidad "de antes"), sino como "su personalidad"[2].

De esta forma el sentido cultural más profundo de las transformaciones sociales en la sociedad comunista consiste en que ella asegura las condiciones para el desarrollo libre y multilateral, no de algunas personas unidas en la clase dominante, sino de todos los individuos "como personalidades". Al relevo del individuo "casual", "medio", limitado en su desarrollo por las condiciones de vida de su clase, viene "la individualidad libre basada en el desarrollo universal de los individuos y en la transformación de su productividad colectiva, social, en el patrimonio social"[3]. La universalidad de los individuos consiste en un desarrollo de sus individualidades que corresponde no a las circunstancias casuales y externas de su vida en las condiciones de la división del trabajo y de la sociedad antagónica de clases, sino a todo el conjunto de fuerzas y relaciones sociales de producción históricamente formadas.

Este tipo de universalidad presupone las formas

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 75.

[2] Ibídem, pág. 78.

[3] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, p. I, pág. 101.

de agrupación completamente nuevas —colectivas— de las personas, que hacen posible su control común sobre las condiciones de producción "solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal"[1], unidad de lo social y lo individual (como condición principal de existencia de la personalidad), actúa en la etapa del desarrollo comunista en forma de *unidad entre lo colectivo y lo individual, entre el colectivo y la personalidad.*

Este aspecto tiene una significación de principio para la comprensión de la naturaleza del desarrollo cultural en las condiciones del socialismo. Desde el punto de vista de la formación del nuevo (universal) tipo de individualidad este desarrollo abarca todas las formas del colectivismo socialista, tanto en lo económico y político como en lo espiritual. El afianzamiento de formas colectivas de vida sirve en el socialismo no sólo a los objetivos económicos y políticos, sino también a los *objetivos culturales,* a los objetivos del desarrollo del hombre mismo. La comprensión de este sentido cultural (humanístico) del colectivismo socialista, pone a descubierto su diferencia radical de todas las demás formas de agrupación colectivista de las gentes en las etapas antecedentes de la historia.

En tiempos antiguos las gentes se unían en distintos tipos de colectivos, ya fueran en determinados tipos de cooperación de producción, estamentos y

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, págs. 74-75.

clases, organizaciones políticas, etc. Pero todas estas formaciones representaban en sí las uniones de una clase contra otra, dando posibilidades de desarrollo libre sólo a unos pocos. Las relaciones entre las personas se efectuaban en ellas ya fuera a través de la producción de cosas a fin de enriquecer a un pequeño grupo de explotadores (relación económica), o a través del establecimiento y organización del poder político (relación política) y del dominio ideológico (relación ideológica) de una clase sobre otra. En cualquier caso estas uniones perseguían el objetivo de defender los intereses de una pequeña parte de la sociedad, en ningún caso de todos quienes entraban en esta relación. Esta forma de colectividad fue denominada por Marx y Engels "los sustitutivos de la comunidad..." o "la ficticia comunidad...", "...una comunidad puramente ilusoria..."[1] Ejemplo típico de tal "colectividad" pueden servir los monopolios capitalistas contemporáneos.

El colectivismo socialista se basa en un tipo de relaciones entre las personas nuevo por sus principios. Aunque la base de esta comunicación la constituye la participación directa de las personas en la producción material y espiritual, en las actividades políticas y la dirección social, su contenido eficaz lo constituyen las relaciones no sólo y no tanto con motivo de las cosas y de las "funciones sociales" de los individuos, sino las relaciones *con motivo de los propios hombres*. Las personas se agrupan no sólo para producir bienes materiales y espirituales necesarios para su vida y llevar a cabo el proceso de la dirección de la producción y toda la actividad so-

[1] Ibídem, pág. 75.

cial, sino para producirse a ellos mismos como personalidades de desarrollo multifacético, ricas en objetivos y espíritu. Esta relación viene a ser por eso inseparable del desarrollo de la propia individualidad y representa en sí y simultáneamente no sólo una relación económica y política, sino también una *relación cultural.* "... En ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos"[1], o sea, el colectivo se presenta aquí como forma social de producción no sólo de objetos o ideas, sino también de los propios individuos. El sentido de la agrupación de las personas en base colectiva lo consideraron los fundadores del marxismo en función de que no fuesen los individuos "subordinados a la producción social existente fuera de ellos, a manera de fatalidad", sino que la producción social estuviese "subordinada a los individuos, que la administrarían como su patrimonio propio"[2].

"El moderno intercambio universal —escribían ellos—, sólo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando que se vea absorbido por todos"[3] La transformación de esta relación fundamental entre los individuos y la producción social, que se alcanza dentro de los límites del colectivo, cambia de forma radical todos los parámetros *sociales* de la existencia del hombre en la sociedad, transformándolos por vez primera en parámetros *culturales,* determinados por las exigencias del desarrollo, no de

---

[1] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 76.

[2] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. I, pág. 101.

[3] C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras,* t. 3, pág. 68.

la producción para la producción, sino de la producción en aras del hombre, o sea, por las necesidades del desarrollo del propio hombre como "individualidad libre".

Esta transformación cambia antes que nada todo el carácter del propio trabajo, así como sus correlaciones sociales: entre trabajo simple y complejo, tiempo necesario y libre, entre trabajo y consumo[1]. La esencia de este cambio consiste en la transformación del trabajo de "necesidad" "externa" a "interna" del hombre, de condición de su existencia física impuesta por fuerza, en la condición de su existencia humana, verdaderamente cultural, en su necesidad vital personal más importante. Una vez convertido en necesidad necesaria interna del hombre, expresión y manifestación directa de su personalidad, el trabajo adquiere carácter activo, artístico, creador. La creación es aquella característica social (cualidad social) del trabajo, que indica su relación directa con la personalidad que participa en el trabajo del hombre. *La unión del trabajo con la personalidad, la adición al trabajo del carácter creador (activo) constituyen la misión importantísima sociohistórica y, al mismo tiempo, cultural del socialismo.*

Subrayando la necesidad de la unión del trabajo con la personalidad en la sociedad del futuro, los clásicos del marxismo de ninguna manera identificaron la personalidad con cualquier individualidad

[1] Para ahondar en los criterios de C. Marx sobre el carácter de estas relaciones en las condiciones del desarrollo comunista. I. Vatin y Yu. Tischenko. *Proceso histórico como formación de la individualidad humana.* Recopilación "Problemas del hombre en los "Manuscritos económicos de 1857-1859" de C. Marx". Rostov del Don, 1977.

realmente existente. De no ser así, podría parecer que no se trataba sino de conservar y restaura el tipo de producción artesanal históricamente desaparecido, en la cual el trabajo realmente era capaz de conservar en su producto las particularidades individuales y a veces únicas de determinado trabajador, conteniendo en sí, por lo mismo, determinados elementos de creación. La personalidad en la sociedad comunista es un hombre capaz de actuar creadoramente, no sólo en los marcos profesionales, locales (su taller, su sección, su profesión), sino a nivel de toda la sociedad, poseedor de "energía universal", y "carácter universal". Tal personalidad, su potencial creador se forma y revela como resultado de las acciones conjuntas de todos los miembros de la sociedad, en base a la unificación colectiva y la acción colectiva de las personas y no fruto de esfuerzos solitarios y aislados de determinado individuo. La personalidad capaz de actuar junto con todos, en aras de todos, en base a lo creado por todos, que es consciente de sí misma en su acción como continuación orgánica (y no repetición mecánica) de otras personas y afinidad con ellas, es el verdadero *sujeto de la creación que se lleva a cabo a la manera comunista,* correspondiente a las exigencias y magnitud de la producción moderna y a las transformaciones sociohistóricas socialistas. En la construcción del socialismo el trabajo creador por primera vez se afirma como criterio y medida de la actividad humana. No se trata simplemente de la creación en el sentido tradicional, que abarque solamente la esfera limitada del científico o del artista, sino de la creación histórica social de las masas que construyen consciente y libremente una nueva vida. La labor crea-

dora de las masas es la creación del mundo como su mundo propio, es la creación práctica por los hombres de su existencia social. Incluyendo en sí misma a la ciencia y el arte como componentes, la creación histórica de las masas en el socialismo rebasa las fronteras de la creación tradicional (fundamentalmente espiritual), abriendo perspectiva aún mayor a la actividad humana.

Parte inseparable de la imagen cultural humana en la sociedad socialista la constituye la *actitud comunista hacia el trabajo*. Ella nace y toma carácter masivo no sólo gracias al dominio en la sociedad de las relaciones colectivas. Su fundamento lo constituyen los cambios radicales en la base técnico-material de la producción, relacionados con el desenvolvimiento de la revolución tecnocientífica (automatización, utilización práctica de la ciencia como fuerza productiva). Consecuencia importantísima de estos cambios es la transformación gradual del trabajo "simple" en "complejo", la combinación social del trabajo, en el que base de la producción y principal fuente de riqueza social pasa a ser el desarrollo social de las fuerzas de la técnica y de la ciencia y no directamente el trabajo "físico" del obrero independiente. "Lo que fue actividad del obrero vivo, se convierte en actividad de la máquina"[1]. Por consiguiente, "el trabajo se manifiesta ya no tanto como insertado en el proceso de producción, sino como el trabajo a través del cual el hombre, por el contrario, se relaciona con el propio proceso de producción como su controlador y regulador."[2]. Como re-

[1] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, p. II, pág. 212.

[2] Ibídem, pág. 213.

sultado de ello se produce constantemente la reducción del tiempo de trabajo (necesario para la producción de objetos de consumo, destinados a satisfacer las necesidades naturales del hombre) y un aumento del tiempo para el desarrollo libre de la individualidad. "Se produce el desarrollo libre de la individualidad, y por ello tiene lugar..., en general, una reducción del tiempo de trabajo necesario de la sociedad hacia un mínimo, lo que en estas condiciones concuerda con el desarrollo artístico, cultural, etc., del individuo, gracias al tiempo liberado para todos y los medios destinados para esto que hayan sido creados"[1].

El tiempo libre, de acuerdo con el concepto de C. Marx, no es el tiempo libre de la producción, sino el tiempo empleado en la producción del propio hombre como fuerza productiva fundamental de la sociedad, como su "capital básico". "La reducción del tiempo de trabajo es equivalente al aumento del tiempo libre, o sea, el tiempo para ese desarrollo cabal del individuo, el cual, a su vez, como fuerza productiva fundamental actúa a la inversa sobre las fuerzas productivas del trabajo. Desde el punto de vista del proceso directo de producción el ahorro del tiempo de trabajo se puede considerar como la producción de *capital básico;* entre paréntesis, este capital básico lo constituye el propio hombre"[2]. La transformación de la producción del hombre y, como consecuencia, de tiempo libre en condición y principal subdivisión de la producción social corres-

[1] Ibídem, pág, 214.

[2] C. Marx. *Manuscritos económicos de 1857-1859.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, p. II, pág. 221.

ponde, por lo mismo, al propio desarrollo del hombre como "individualidad rica, la cual es igualmente multilateral tanto en su producción, como en su consumo, y cuyo trabajo ya no interviene como trabajo, sino como desarrollo completo de la propia actividad, donde la necesidad condicionada por la naturaleza desaparece en su forma directa, ya que en lugar de la necesidad condicionada por la naturaleza surge la necesidad creada históricamente"[1]. La necesidad del trabajo como primera necesidad vital humana está condicionada de esta forma por la naturaleza social del hombre y no la física, que lo impulsa constantemente a perfeccionar su fuerza física y espiritual, desarrollar sus capacidades y cultivar su individualidad. La transformación del trabajo en la primera necesidad vital cambia radicalmente toda la estructura del consumo. El consumo se convierte para el individuo no solamente en la condición de su reproducción como ser físico o fuerza de trabajo, sino, ante todo, en la condición de su producción como ser cultural. Las exigencias del hombre en vivienda, vestuario, alimentación, descanso, entretenimiento, etc., por supuesto, se quedan y con el aumento de la riqueza material crecen. Sin embargo, la satisfacción de estas necesidades (la creación de los objetos de consumo correspondiente) se convierte en asunto no de un individuo aislado, sino de la sociedad en su conjunto, mientras que el asunto de un individuo aislado pasa a serlo la satisfacción de sus necesidades sociales o culturales, necesidades del propio autodesarrollo y autoperfeccionamiento. Pero esto es precisamente lo que significa el desarrollo de la pro-

[1] Ibídem, p. 1, pág. 281.

pia "capacidad de consumo", en tanto que "la condición de consumo" la constituye aquí no simplemente el valor de uso, cosa con cualidades útiles para el hombre, sino el propio tiempo libre, encarnado en productos del genio y el talento humanos. Formando su capacidad al trabajo y la comunicación, el hombre amplía, por lo mismo, los límites de su consumo convirtiendo en objeto de consumo todo aquello que hace posible este trabajo y comunicación, lo que contribuye al desarrollo multilateral de su personalidad.

En la sociedad socialista el trabajo necesario calculado según el tiempo de trabajo todavía conserva su significación como "medida" de consumo individual. Sin embargo, la actitud comunista respecto del trabajo, que presupone no solamente la obligatoriedad de trabajar, sino la necesidad de trabajar y, como consecuencia, la necesidad del desarrollo de las propias capacidades para trabajar, crea su "medida" propia de consumo. Ella se determina no solamente por la cantidad de bienes materiales recibidos y consumidos directamente, no sólo por la suma de los objetos que se encuentran a disposición personal del individuo, sino por toda la suma de bienes espirituales: conocimientos científicos, valores artísticos, formas de comunicación y actividad creadoras, que constituyen el fondo cultural de la sociedad, suma de bienes que la sociedad pone a disposición de cada individuo, hace alcanzable a cada uno, independiente de la cantidad de trabajo necesario que éste haya gastado. El socialismo convirtió la cultura en patrimonio de todo el pueblo, la hizo asequible a cada uno. Las nuevas formas del trabajo que surgen en la sociedad socialista desarrollada hacen que la cul-

tura sea asequible y, es mas, *necesaria* para cada uno, forman la *necesidad de la cultura.*

El desarrollo de la necesidad de cultura como cultivación general de todas las necesidades humanas no se lo puede propagar solamente en la esfera de las necesidades espirituales. Cualquier necesidad humana deviene cultural tan pronto sirve para reproducir y desarrollar al hombre como ser social: le permite ser sujeto activo de la acción social, ayuda a formar su personalidad e individualidad integral y valiosa, capaz de entrar en las relaciones sociales (colectivas) con otras personas y relacionarse consigo mismo acorde con la medida del conjunto de las fuerzas y relaciones socialmente desarrolladas.

La ausencia de esta capacidad, la inhabilidad o "desinterés" de relacionarse consigo mismo desde posiciones sociales conscientes, viene a ser la causa fundamental de las manifestaciones de conducta antisocial que encontramos todavía en nuestra vida (alcoholismo, soborno, conducta inmoral, burocratismo, carrerismo, codicia y otros), contra las cuales el Partido Comunista y el Estado soviético luchan resueltamente. A determinadas personas, aún en el socialismo, les quedan restos de la vieja psicología, de la vieja moral, de la vieja ideología. Estos son "vestigios del pasado", residuos rudimentarios de aquellos tiempos en que lo social intervenía como algo extraño y hostil a lo "individual".

La incompatibilidad del socialismo con estas supervivencias, con cualquier género de restos de la moral individualista, egoísta y de propiedad privada, con manifestaciones de nacionalismo y chovinismo, con reincidencias de psicología pequeñoburguesa de consumo, no se explica de ningún modo por el su-

puesto hecho de que el socialismo niegue la individualidad, (como lo aseguran a gritos nuestros enemigos ideológicos), sino exactamente al revés: precisamente el socialismo por primera vez eleva la individualidad hasta el nivel de la personalidad socialmente desarrollada y convierte la propia sociedad en condición y base del desarrollo individual. El socialismo devuelve al individuo la vida humana, haciéndola por vez primera social en el sentido más preciso y amplio de esta palabra.

"Vivir en la sociedad y estar libre de la sociedad es imposible". Esta tesis leninista ya hace mucho tiempo ha pasado a ser clásica. La consigna del socialismo no es la libertad sin la sociedad, sino la *sociedad libre,* en la cual han desaparacido todas las trabas sociales para el desarrollo multifacético e integral de la personalidad. La relación consigo mismo en última instancia presupone relación con otras personas, con la sociedad en su conjunto. Una vez rotas estas relaciones, en seguida aparecen "acaparadores", "pancistas", "codiciosos", "carreristas". La relación propia del individuo respecto de los otros convertida en la base, la "medida", condición de la relación consigo mismo, engendra a la personalidad, la "individualidad libre", al ser social y culturalmente desarrollado. Condición fundamental para semejante transformación, como ya hemos señalado, es el trabajo, organizado según principios nuevos, comunistas y colectivistas. Papel importante en esta transformación pertenece a la conciencia. Convicción comunista, alta preparación ideológica, comprensión del deber social, pureza moral, intransigencia respecto de cualquier manifestación de conducta antisocial: todas estas son propiedades necesarias,

cualidades de la personalidad de tipo socialista. "Nada engrandece tanto al individuo, dijo el camarada L. I. Brézhnev en el XXV Congreso del PCUS, como la posición activa en la vida y la actitud consciente ante el deber social, que hacen que la coincidencia de las palabras y los hechos se convierta en norma de conducta cotidiana. Forjar esa actitud es *tarea de la educación moral*"[1].

La conciencia comunista de la personalidad basada en la concepción científica del mundo presupone la asimilación profunda de la doctrina marxista-leninista, la que da una explicación teórica cierta de la realidad, descubre las principales leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Sin embargo, esto no es todo. La conciencia comunista presupone la conversión de la ideología científica en la convicción masiva de los trabajadores, en la norma de su conducta social. En otras palabras, presupone unir la ideología científica con la psicología de las masas, superar la separación tradicional para la sociedad vieja entre los principios conceptuales y todo el sistema de costumbres, convicciones, ánimos e inquietudes emocionales humanos.

Transformar la conciencia social elaborada (ideología, ciencia, moral, principios de conciencia jurídica, valoraciones estéticas y juicios, etc.) en la convicción personal de cada uno, en la norma de conducta habitual, en el motivo consciente de la acción, concretamente, en la psicología individual, constituye el contenido verdadero de lo que podría ser denominado *cultura de la conciencia y de conducta* del hombre en la sociedad socialista. En este caso (como en relación con el trabajo y el consumo) la

[1] *Documentos del XXV Congreso del PCUS*, pág. 77

cultura será determinada precisamente por la medida en que la posición de la sociedad teórica, estética y moralmente expresada, está representada en la posición individual del hombre, por la medida en que el hombre es capaz en su conducta individual de actuar y conducirse como ser social. Se sobrentiende que en este caso no se trata de reprimir la conciencia individual, ni de transformarlo al individuo en juego de clisés y estampas, ni de estandardizar sus ideas, gustos y emociones, sino de la capacidad de cada individuo por separado de *elaborar su conciencia individual en conformidad con el nivel general de la riqueza espiritual de la sociedad*. Se trata, pues, de la transformación del individuo, poseedor de conciencia (proveniente de la naturaleza), en el *individuo consciente,* en el *ser espiritualmente* (científica, moral, estéticamente, etc.) *desarrollado.*

Desde cualquier punto de vista que intentáramos caracterizar el desarrollo de la cultura en la sociedad socialista, dondequiera se nos representará como proceso de transformación de lo social en lo individual, y por consiguiente, como proceso de formación de lo individual y de lo social. La cultura precisamente es la "medida" de acercamiento y coicidencia de estos dos principios fundamentales de la existencia humana y, por lo mismo, la "medida" de formación de la personalidad en el proceso de desarrollo social. Podemos decir ahora que en la cultura está representada la *consumeración* de la sociedad socialista *sobre la base del valor de la personalidad* que comprende todas sus esferas, organismos e instituciones. Pero esto quiere decir que la cultura es la *"medida" del humanismo* de la sociedad socialista, la "medi-

da" de su humanidad en el sentido más amplio de la palabra. En este sentido suyo la cultura se presenta como una de las *principales características integrales de todo el sistema social del socialismo,* que testimonia objetivamente su avance invariable hacia el verdadero "reinado del hombre", hacia el comunismo.

* * *

La doctrina de la cultura elaborada por los fundadores del marxismo ha encontrado encarnación y ratificación en la práctica cultural cotidiana de la sociedad socialista, en sus éxitos y logros en el camino de la radical renovación y progreso de todas las esferas de la vida social del individuo.

La definición marxista-leninista de la teoría de la cultura como la teoría de la producción social y la reproducción del hombre en el proceso de su desarrollo histórico, de su afianzamiento como personalidad integral, sujeto del movimiento social, poseedor de capacidad universal para el trabajo y la comunicación, destaca en esta teoría aquel aspecto y aquella "calidad" del sistema social del socialismo que lo convierte en la sociedad del *humanismo real,* que tiene por objetivo principal el desenvolvimiento multilateral del hombre. En otras palabras, en la teoría de la cultura está representada científicamente no una área estrecha y aislada de la existencia de los hombres en la sociedad socialista, sino la propia esencia de esta sociedad, que la caracteriza en el presente como la forma *suprema* de la *existencia* histórica *humana.*

Al convertir en la medida y el criterio del progreso social el desarrollo de cada individuo, el grado de satisfacción de sus necesidades materiales y espi-

rituales, el nivel de perfeccionamiento de sus fuerzas y capacidades creadoras, el socialismo, no sólo en algún aspecto o ámbito limitados, sino en toda su integridad, en todos sus aspectos adquiere la significación y el carácter del *sistema cultural*. En la misma medida en que la cultura se convierte aquí en elemento social-vinculador y social-formador, la propia sociedad resulta expresión directa y encarnación del desarrollo de la cultura. Esto significa que, a medida que el socialismo avanza hacia el comunismo, la esencia de la cultura, su naturaleza real, puede ser teóricamente descubierta en los mismos conceptos y categorías que simultáneamente contienen en sí misma la comprensión científica de la propia sociedad. Ya ahora no se puede comprender profundamente lo que es la cultura del socialismo sin estudiar las relaciones sociales que se establecen entre las personas tanto en la producción material como en la administración y en sus actividades sociopolíticas. Por otra parte, es imposible entender correctamente el carácter de estas relaciones sin tomar en cuenta que ellas, al mismo tiempo, son *condición, forma del desarrollo cultural de los hombres, modo de su existencia como individuos cultos de verdad*. Esta *unidad dialéctica* profunda de *lo social* y de *lo cultural* en el proceso del desarrollo comunista indica que la teoría de la cultura en el marxismo, la misma concepción por éste de la esencia de la cultura encuentra su expresión definitiva y cabal en la teoría del comunismo como la historia auténtica de la humanidad y coincide directamente con esta teoría.

El desarrollo de la cultura en el socialismo, desde este punto de vista, no significa sino el desarro-

llo de la *actitud comunista* del hombre respecto del trabajo, respecto de las otras personas, respecto de sí mismo y de la sociedad en su conjunto. La producción material y espiritual, el conjunto de relaciones y lazos sociales, las instituciones y entidades sociales, los medios de comunicación masiva, la ciencia, el arte, la educación, etc., adquieren aquí significación cultural, vienen a ser manifestación del desarrollo cultural, ante todo, como factores de formación de la nueva personalidad comunista, multifacéticamente desarrollada. Junto a la construcción de la base técnico-material del comunismo, el perfeccionamiento de las relaciones sociales socialistas, el desarrollo de la democracia socialista, la cultura, en efecto, se descubre aquí como la *condición más importante y general del movimiento en dirección al comunismo.*

Este papel enorme social-transformador de la cultura en el proceso de la construcción del comunismo tuvo profunda fundamentación en los documentos de los XXIV y XXV Congresos del PCUS, en los discursos del Secretario General del CC del PCUS, camarada L. I. Brézhnev, en las resoluciones del Partido Comunista dirigidas a la sucesiva elevación de la cultura en la sociedad socialista, al fortalecimiento de su papel en la educación comunista de los trabajadores. Tuvo corroboración jurídica en la nueva Constitución de la URSS que representa en sí un resumen concentrado del desarrollo del Estado soviético durante sesenta años, manifiesto político de la sociedad del socialismo maduro. En la nueva Constitución están formulados los fundamentales derechos culturales de los ciudadanos soviéticos al trabajo, de acuerdo con su vocación

y sus capacidades, a la educación, al uso de los logros de la cultura, a la libertad de la creación científica, artística y técnica. En sus artículos están fijadas las bases jurídicas necesarias para la acción del Estado socialista de todo el pueblo en la cultura, el cual de conformidad con el ideal comunista: "El libre desarrollo de cada cual es condición del libre desarrollo de todos", se plantea como su fin ampliar las posibilidades reales para que los ciudadanos apliquen sus fuerzas creadoras, capacidades y habilidades para el desarrollo multilateral de la personalidad.

En la etapa del socialismo desarrollado el progreso social se lleva a cabo ya sobre su propia base cultural, exenta de la estrechez de las épocas precedentes. La cultura adquiere nuevas fuentes para su desarrollo nunca vistas en la historia y que forman tal base, revela de manera más amplia y universal su esencia humanista, recibe correspondientes a su sentido real formas de expresión.

En esta etapa se pone de manifiesto y se hace evidente no sólo lo que es inherente a la cultura de un país dado, nación o pueblo, sino también lo que constituye su *esencia universal histórica y humana*. En la cultura del socialismo maduro se revelan cada vez con mayor precisión los rasgos de la futura cultura comunista de la humanidad unida. Percibir estos rasgos, darles forma de expresión teórica clara, convertirlos en metas conscientes de la actividad cultural cotidiana y diversa de la sociedad socialista, significa, al mismo tiempo, comprender el sentido y la esencia de la cultura como categoría histórica universal, como concepto importantísimo de la ciencia social marxista- leninista.

Indice

Prólogo. 3
Del autor. 10

Capítulo I.
SOBRE LAS FUENTES DEL PROBLEMA . . . 27
1. La cultura en el contexto de la conciencia burguesa naciente. 29
2. "El hombre natural" ante la faz de la civilización. 43
3. El valor moral de la cultura. 54
4. El "espíritu" burgués en el camino hacia el absoluto. 72

Capítulo II.
LOS PRINCIPIOS DEL ENFOQUE 88
1. La cultura como actividad del individuo. . 88
2. La cultura como forma de autodesarrollo humano. 105
3. La cultura es categoría socio-histórica. . . 118

Capítulo III.
LA CULTURA EN LAS FRONTERAS DE LA "PREHISTORIA" HUMANA 148
1 Naturaleza y cultura. 149
2. Sociedad y cultura 177

Capítulo IV.
LA MISION CULTURAL DEL SOCIALISMO . 213
1. De la cultura burguesa a la cultura socialista. 216
2. La cultura socialista y la personalidad. . . 248

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión del libro que le ofrecemos, así como de su traducción, presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar, 17
Moscú, URSS